

# 論第一原理



*Tractatus de primo principio*

Johannes Duns Scotus

司各脱 著

王路 王彤 譯

古代系列

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN THOUGHT  
ANCIENT AND MEDIEVAL SERIES 117

**Tractatus de primo  
principio**

Johannes Duns Scotus

The Logos and Pneuma Press

# 論第一原理

司各脫 著

王路 王彤 譯

道 風 書 社

---

歷代基督教思想學術文庫·古代系列117

策劃 楊熙楠

## 論第一原理

作者 司各脫  
譯者 王路 王彤 吳增定  
審校 王路  
執行編輯 黃淑玲 盧冠霖

道風書社 香港新界沙田道風山路33號

網址：<http://www.iscs.org.hk>

電子郵件：[publishing@iscs.org.hk](mailto:publishing@iscs.org.hk)

原書版權 © 1994 Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

中譯本版權 © 2004 漢語基督教文化研究所有限公司

2004年初版

版權所有，未經版權持有人之書面允准，不得以任何方式翻印、貯存或傳送本書之任何部分。學術論文或評論之引用除外。

Chinese Academic Library of Christian Thought: Ancient and Medieval Series 117

### **Tractatus de primo principio**

by Johannes Duns Scotus

Translated into Chinese by WANG Lu, WANG Tong, WU Zengding

This is a translation from Johannes Duns Scotus. *Abhandlung über das erste Prinzip*

Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Kluxen

©1994 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Chinese edition © Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 2004

Published by the Logos and Pneuma Press. All rights reserved.

First published 2004

THE LOGOS AND PNEUMA PRESS is a division of the Institute of Sino-Christian Studies Ltd. It fosters Sino-Christian scholarship among Chinese intellectuals worldwide through academic and educational publications.

Publisher: Daniel H. N. Yeung

Address: 33 To Fung Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2694 6868

Website: <http://www.iscs.org.hk>

Email: [publishing@iscs.org.hk](mailto:publishing@iscs.org.hk)

PRINTED IN HONG KONG ISBN 962 8322 85 0



歷代基督教思想學術文庫

策劃 楊熙楠

文庫學術委員

(以中文姓氏筆劃順序)

王曉朝

北京 清華大學哲學系

李秋零

北京 中國人民大學哲學系

陳佐人

美國 西雅圖大學神學及宗教學系

賴品超

香港中文大學宗教系

## 文庫學術顧問

### ACADEMIC ADVISORS TO THE CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF CHRISTIAN THOUGHT

柯林斯(Adela Yarbro Collins)  
美國 耶魯大學神學院教授

費奧倫查(Francis S. Fiorenza)  
美國 哈佛大學神學研究院教授

福特(Bruno Forte)  
意大利 那不勒斯大學神學系教授

約恩森(Theodor Jørgensen)  
丹麥 哥本哈根大學神學系教授

考夫曼(Gordon D. Kaufman)  
美國 哈佛大學神學研究院榮休教授

烏爾蘇拉·金(Ursula King)  
英國 布里斯托爾神學及宗教研究學系榮休教授

漢斯·昆(Hans Küng)  
德國 圖賓根大學普世宗教研究所榮休教授

麥奎利(John Macquarrie)  
英國 前牛津大學講座教授

麥格夫(Alister McGrath)  
英國 牛津大學神學系教授

莫爾特曼(Jürgen Moltmann)  
德國 圖賓根大學神學系榮休教授

奧特(Heinrich Ott)  
瑞士 巴塞爾大學神學系榮休教授

潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)  
德國 慕尼黑大學神學系榮休教授

帕利坎(Jaroslav Pelikan)  
美國 耶魯大學歷史系榮休教授

羅明嘉(Miikka Ruokanen)  
芬蘭 赫爾辛基大學神學系教授

施賴特爾(Robert J. Schreier)  
美國 天主教神學研究院神學系教授

泰森(Gerd Theissen)  
德國 海德堡大學神學院教授

田道樂(Notto R. Thelle)  
挪威 奧斯陸大學神學系教授

托倫斯(Thomas F. Torrance)  
英國 愛丁堡大學神學系榮休教授

特雷西(David Tracy)  
美國 芝加哥大學神學研究院教授

韋爾克(Michael Welker)  
德國 海德堡大學神學系教授

# 總序

歷史地觀之，基督宗教有社會和思想兩個層面。前者指基督教會的形成及在諸民族社會中的傳入和生長過程；後者為基督信仰在神學、哲學、文學、藝術中的思想性歷史表達。基督宗教的社會層面和思想層面儘管相關聯，仍各具不同的形態。

基督教思想成形於公元最初三百年，其時有希臘語思想者和拉丁語思想者（希臘教父和拉丁教父）假希臘化哲學思想和羅馬哲學思想，表達對基督事件之認信，開基督思想之先河。在中世紀，基督思想在拉丁語文化中與古希臘思想再度融糅，形成歐洲中古思想之主流。近代以來，基督新教隨宗教改革而衍生，民族國家形成，基督思想遂與歐洲諸民族語言文化融糅，形成風貌各異之基督思想。俄羅斯則直承早期希臘語基督思想，形成獨特的俄語基督思想（東正教思想）。近百年來，隨肇始於歐洲之社會現代化過程，基督思想亦植入亞洲，產生漢語、韓語、日語之基督思想。

語文乃思想文化之容器，基督思想之品質超逾民族性，形態卻僂依於民族語言織體。故基督思想既具普世性，又具民族語文思想個性。基督思想歷近兩千年語程，迄今仍在諸民族文化言路中伸展，成為世界性文化之重要結構要素。

翻譯乃民族文化拓展之良履，「周、秦之語言，至翻譯佛典之時代而苦其不足；近時之語言至翻譯西典時，而又苦其不足。」(王國維語)中國學界百年翻譯之業為漢語思想走出自我封閉，拓展自身開闢了途徑。四十年代，美國神學家、漢學家章文新博士創設「基督教歷代名著集成」翻譯計劃，與中國神學家謝扶雅教授等共同從事，至六十年代已成三十二部。《集成》開創了基督教思想典籍的漢譯事業，令學術界感佩。同時，《集成》也有歷史局限：選題系統性強而譯述零碎(不少典籍為節譯)；漢譯表達不盡人意；對十九世紀以來的基督教思想學典顧及不足。最令人遺憾的是，《集成》未完成預定規劃而終。

本文庫願繼前輩學者漢譯基督教思想學典未盡之業，以補漢譯泰西學術中遂譯基督教思想學典之不足。文庫定名為「歷代基督教思想學術文庫」，表明僅涉及基督宗教的思想史文獻，旨在積累歷代基督教思想的漢語學術典藏。

本文庫以翻譯為主，分三個系列：

- I. 古代系列(希臘化時代至中古末期基督思想文獻)：含希臘語早期基督思想和中古拉丁語基督思想的典籍。
- II. 現代系列(從十六世紀至當代基督宗教的神學思想文獻)：含近現代西方各民族語文之天主教、新教、東正教的基督思想典籍。  
以上兩系列亦包括猶太教思想和漢語基督教思想文獻。
- III. 研究系列(近現代研究基督思想的人文—社會科

學文獻)：含近現代中西學者以人文—社會科學語境中對基督思想的研究典籍。

雖然基督宗教思想之傳統是在不同的信仰群體內建構生成的，但神學研究作為一門學科在現代學術語境中亦躋身於公共大學和文化建制，形成兩種個性不同(但不一定相悖)的論述取向。為此，現代系列和研究系列之主要分野為著述之取向，若偏近大公教會神學傳統者屬現代系列，若偏近人文—社會科學維度者則屬研究系列。

現代學術(人文—社會科學)的首要任務是，以知識學的原則和方法檢審歷史和現實中的思想和社會，盡可能與意識形態保持距離地研究人類的意識理念和生活樣態。在這種學術形態中，基督教神學作為一門傳統思想也發生了變化，成為人文—社會科學的一個組成部分。

基督教思想及學術不僅是歐美思想文化的傳統並迄今仍為其基本結構要素，亦已成為漢語思想及學術的一個組成部分。從現代學術的角度，研究基督教的思想 and 社會之歷史和現實，是漢語學術界的一項任務。

文庫之編譯工作由中國人文學者從事，編譯者願承中古漢語學者為豐富漢語思想文化傳譯佛典之心智和毅力，「安知不如微蟲之為珊瑚與羸蛤之積為巨石也」(章太炎語)。

漢語學術思想值現代轉型重鑄之際，文庫願益於漢語思想之豐碩，不負漢語學術之來者。

漢語基督教文化研究所

二〇〇四年十二月

# 目 錄

|                          |      |
|--------------------------|------|
| 中譯本導言(劉小楓撰)              | xiii |
| 譯者前言(王路撰)                | xli  |
| 德譯本導言(克盧克森撰 吳增定譯)        | 1    |
| 《論第一原理》(王路譯)             | 25   |
| 第一章                      | 26   |
| 第二章                      | 32   |
| 第三章 第一原理的三重首要性           | 48   |
| 第四章 論第一是者的簡單性、無限性和精神性    | 68   |
| 《論第一原理》疏解(克盧克森撰 王彤譯 王路校) | 117  |
| 第一章疏解                    | 118  |
| 第二章疏解                    | 128  |
| 第三章疏解                    | 158  |
| 第四章疏解                    | 194  |
| 索引                       | 284  |

# 中譯本導言

## 司各脫和他的《論第一原理》

劉小楓

中山大學哲學系教授

### 文本與版本

認識歷史上的某個思想家，首要的途徑是用心研讀他寫下的文本，而不是聽信種種哲學史書對這個思想家的甚麼「主義」、甚麼「學說」的描述和概括。稍微誇張一點講，自從出現了哲學通史或思想通史一類讀物，歷史中的思想就開始變得面目全非；人們以為通過思想史可以更快接近歷史中的思想，其實剛好相反。

就思想的事情而言，甚至某位思想家的生平也與我們了解其思想沒有太大關係。據一位研究中國思想史的美國教授說，思想史研究只有打通社會史才能搞透<sup>1</sup>——其實，當這位教授兢兢業業求索清代公羊學復興的社會關係狀況時，公羊學思想的事情已然被遺忘了。再說，有的思想家的生平材料少得可憐——比如，史稱「建立了自己的學派的思想家和教會學者」司各脫 (John Duns Scotus, 約 1266-1308, 比阿奎那 [Thomas Aquinas, 1227-1274] 晚一

---

1. 參見艾爾曼著，趙剛譯：《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》(南京：江蘇人民出版社，1995)以及《經學、政治和宗族——中華帝國晚期常州今文學派研究》(南京：江蘇人民出版社，1998)。

代)，其生平和著作都很難考訂清楚。<sup>2</sup>對這樣的思想家，是否因其生平史不清楚就可以干脆不理會了呢？

關注文本而非「學說」，就是關注糾纏思想者的問題。在讀司各脫之前，我們已經聽說過甚麼「唯名論」、「唯意志論」一類由哲學通史總結出來的司各脫學說；現在，如果我們要直接讀司各脫的文本，最好先扔掉諸如此類的標籤。

直接研讀古代思想家的文本，當然有不少技術上的困難。即便當今研究中國思想史的學者，也都得有賴於文獻學專家對原始文本的校勘，不大可能直接用未經文獻學整理的本子。西學對漢語學者來說更如此，我們幾乎沒有可能（也沒有必要）親自去整理原始的文本（遑論聲稱直接從原典的原始語文翻譯）。依賴西方學界的校勘和翻譯，仍然必要，也不可避免。

司各脫的原文著作收在米涅 (J.-P. Migne) 編的《拉丁教父集》(*Patrologia Latina*) 卷一九六，另有沃丁 (Lucas Wadding) 編的十二卷本《司各脫全集：附司各脫派對文本的注釋、題要和疏解》(*Opera omnia, collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis illustrate*; Lyon, 1639; Hildesheim, 1968)，然後有維韋斯 (Vivès) 編的二十四卷

---

2. 司各脫的生平和著述綜述的權威版本為 Carl Balić, 〈司各脫的生平著作〉(Life and Work of Duns Scotus)，載 John K. Ryan & Bernardine Bonansea 編，《司各脫誕辰七百週年紀念文集》(*John Duns Scotus: 1265-1965*; Washington: Catholic University of America Press, 1965)，頁1-27。亦參 Camille Bérubé, 《中世紀個人的認知》(*La connaissance de l'individu au moyen-âge*; Montréal, 1964)，論司各脫的兩章；Hans-Joachim Werner, 〈司各脫〉(Johannes Duns Scotus)，載 Hans Freiherr von Campenhausen 編，《從奧利金到愛拉斯莫的基督教思想家》(*Nimm und lies: Christliche Denker von Origenes bis Erasmus von Rotterdam*; Stuttgart, 1991)，頁247-267。最早研究司各脫的權威論著是哈里斯 (Charles R. S. Harris) 的兩卷本《司各脫》(*Duns Scotus*; Oxford, 1877)，雖然舛誤不少，卻不乏見識。筆者所見最新的司各脫思想評述的英文文獻為 Richard Cross, 《司各脫》(*Duns Scotus*; Oxford University Press, 1999)，附有較為完備的司各脫研究的英語文獻。

本 (Paris, 1891-1895) —— 這個版本實際上是重印沃丁的編本，但沒有收注釋、題要和注疏。要求漢語學者直接依據這些拉丁語文本來研究司各脫，恐怕不太可能；要求某個譯者直接從這些文本翻譯司各脫作品，也是過高的要求——儘管我們希望不久的將來能夠做到。這些版本有的沒有經過考訂，有的沒有經過整理，即便我們有了拉丁語很好的人才，漢譯學者沒有可能做考訂，何以談得上按原文翻譯？上個世紀三十年代，梵蒂岡設立了「司各脫著作編輯委員會」(Scotistic Commission)，由巴利奇 (P. Carl Balić) 神父牽頭編輯考訂版《司各脫全集》(*Opera omnia: Studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita*)，招集許多專家，搞了十二年才搞出「整理稿」(Ordinatio) 中的小小篇幅的兩卷 (Vatican City Press, 1950)。考訂校勘的事情不是可以隨便做得成的——清代學者整理十三經，往往耗費一生精力才搞成一、兩部經書。

漢譯司各脫的著作目前不可能直接從現有的拉丁文本全集逐譯，必須依賴西方學者的考訂整理和翻譯。近半個世紀以來——尤其近二十年來，司各脫單篇論著的西方現代語文譯本有了一定的進展：沃爾特 (Allan Bernard Wolter) 用力最勤，他編輯和英譯的《司各脫：哲學著作》(*John Duns Scotus: Philosophical Writings*; New York: The Bobbs-Merrill, 1964; Cambridge: Hackett, 1987 Reprint)，是司各脫論著的一個雖簡要卻相當精當的選本 (有精要的導論)；阿倫蒂斯 (Felix Alluntis) 和沃爾特 (Allan Bernard Wolter) 編輯、英譯的《上帝與受造物：自由論辯》(*God and Creatures: The Quodlibetal Questions*; Princeton: Princeton University Press, 1975) 也是一個不錯的選本；沃爾特還編輯、英譯了另一個選本《司各脫論

意志和道德》(*Duns Scotus on the Will and Morality*; Catholic University of America Press, 1986)。亞茨恩(A. von Jaczn)編輯、英譯的《或然性與自由》(*Contingency and Freedom: Lectura I 39*; London: Kluwer, 1994)，以及弗蘭克(William A. Frank)與沃爾特編輯、英譯的《形而上學家司各脫》(*Duns Scotus, Metaphysician*; West Lafayette, IN: Purdue University Press, 1995)，都是專題性的編輯和翻譯本。<sup>3</sup>漢語學界的司各脫研究值得從這些研究成果入手，接觸司各脫的文本。<sup>4</sup>

《論第一原理》(*Tractatus de primo principio*)是司各脫最後的著作，在司各脫著作中佔有特殊地位，上個世紀四十年代就有了米勒(M. Müller)的編輯注釋本(Freiburg, 1941)和羅奇(E. Roche)編輯、英譯的兩個現代文本(New York, 1949)；以後又有沃爾特編輯並英譯的本子(Chicago, 1966)、克盧克森(Wolfgang Kluxen)編輯、注疏和德譯的本子(Darmstadt, 1974)；十多年後，沃爾特又修訂了自己的英譯本(Chicago, 1982)。

眼下這個中譯本由我國學界著名的西方邏輯學史學家王路教授執譯，依據的是克盧克森的本子。我之所以選用這個本子，主要是因為它有較為詳細的疏解(篇幅比正文多近一倍，由王彤先生逐譯、王路教授校訂)，這對我們

---

3. 其他語種的編輯、翻譯本有：阿倫蒂斯編輯並譯成西班牙文的《自由論辯》(*Cuestiones cuodlibetales*; Madrid, 1963)；布爾努瓦(Olivier Boulnois)編譯的《論上帝的知識與在者的單義性》(*Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*; Presses Universitaires de France, 1988)。

4. 司各脫文本的編輯和翻譯還見於學刊：Allan B. Wolter編譯、〈司各脫論啟示知識之必然性〉(*Duns Scotus on the Necessity of Revealed Knowledge*)，載《方濟各研究》(*Franciscan Studies* 11 [1951]，頁231-271)；Allan B. Wolter & Marilyn McCord Adams編譯、〈司各脫對上帝存在的帕里斯式論證〉(*Duns Scotus's Parisian Proof for the Existence of God*)，載刊於《方濟各研究》42 (1982)，頁248-321；J. Ribailier編譯、《論三位一體》(*De Trinitate*)，刊於《中世紀哲學文本》(*Textes Philosophiques du Moyen Age*)，卷六。

細讀原著非常有幫助。在這篇導論裏，筆者沒有必要再來複述《論第一原理》的主要內容，僅嘗試為閱讀文本提供一些必要的思想史問題意識方面的說明。

## 司各脫在中世紀思想史中的位置

如今讀古代的思想文本似乎有兩個目的：要麼，為了從中汲取思想養分——這意味着，歷史上過去遠久的思想家所想的問題，並不因為事過境遷而不再是問題；要麼，為了思想史研究而整理、複述材料。吉爾松 (Étienne Gilson, 也譯日爾松) 是西方學界公認的中古哲學—神學研究權威，其名著《中世紀哲學精神》(*L'esprit de la philosophie medievale*)<sup>5</sup> 可以說屬於前一類讀法；但吉爾松的大部分論著都屬於為了整理思想史材料而寫的述評一類——比如他關於司各脫的專著就是如此。<sup>6</sup>

思想史研究很難徹底擺脫現代哲學—神學問題意識的影響，換言之，對思想史上某位大家的解釋和定位，倚賴於論者對思想歷史的通盤看法；就考究中古哲學—神學思想而言，如果沒有將它放在與古希臘哲學和近代哲學的關係中來看的眼力，就不大可能搞清楚中古哲學—神學思想的事情。吉爾松寫過一本小書《西洋思想發展史》，試圖釐清中世紀哲學與近代和現代哲學的內在關聯。全書分四章，第一章題為「中世紀的試驗」，以後三章分別講笛卡爾以後直到二十世紀初的哲學。<sup>7</sup> 在「中世紀的試驗」一章

5. 中譯本：吉爾松著，沈清松譯，《中世紀哲學精神》(台北：商務印書館，2001)。

6. Étienne Gilson, 《司各脫學說的基本思想導論》(*Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*; Düsseldorf, 1959)。這類性質的司各脫思想研究的中譯文獻有：柯布列斯頓 (Frederick Copleston) 著，莊雅棠譯，《西洋哲學史(二)——從奧古斯丁到斯考特》(台北：黎明文化，1988)，頁652-754。

7. 古爾森著，陳俊輝譯，《西洋思想發展史》(台北：水牛圖書，1989)。

中，吉爾松主要討論了阿貝拉爾 (Abaelard)、波拿文圖拉 (Bonaventura)、奧卡姆 (Ockham)，然後是代表中古哲學—神學衰落的艾克哈特 (Meister Eckhart)，對司各脫僅匆匆一頁帶過。<sup>8</sup>似乎就中世紀與近代哲學的關係而言，司各脫並不那麼重要。可是，業內人士都聽說過康德 (Immanuel Kant) 和萊辛 (G. E. Lessing) 關於神義論的論述，其問題來源是萊布尼茨 (G. M. Leibniz) 的《神義論》，而萊布尼茨的神義論問題就與司各脫的思想有很大的關係。<sup>9</sup>看來，司各脫思想與近代思想的關係，並非如權威的哲學史家所講的那麼簡單——力挽西方形而上學衰頹命運的海德格爾在其修習年代以研究司各脫起步，恐怕不是偶然的。

司各脫的著作通常被分為兩類：哲學撰述 (如《論第一原理》) 和神學撰述 (如《牛津評注》)，前者講單純理性可以使人的上帝信仰有何所得，後者講神學可以幫助形而上學有何所得。司各脫試圖揭示哲學在意識上的未達之處，限制神學中理性成分的過分突湧，以便維護信仰和神學的空間。<sup>10</sup>神學與哲學在司各脫那裏顯得要為對方的認識目的服務，其前提顯然基於神學與哲學的區分。如果要確定司各脫在中古思想史上的位置，就首先得搞清楚，在司各脫

---

8. 同上，頁53。此外，蒂利希的《基督教思想史》(尹大貽譯；香港：道風書社，2000) 幾乎等於沒有提到司各脫。

9. 參見Douglas C. Langston, 《上帝意願的知識：司各脫對全知之分析的影響》(*God's Willing Knowledge: The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*; Pennsylvania State University Press, 1986)。

10. 參見P. Bohner & E. Gilson: 《神學與形而上學》(*Theologie und Metaphysik*)，載氏著，《基督教哲學》(*Christliche Philosophie*; Paderborn, 1954)；L. Honnefelder, 《如此在者問題在司各脫神學著作中的內在位置》(*Der innere Ort der Frage nach dem Seienden als solchen im theologischen Werk des Duns Scotus*)，載氏著，《在者作為在者》(*Ens inquantum ens*; Münster, 1979)；Martin A. Schmidt, 《司各脫：形而上學與倫理學之間》(*Johannes Duns Scotus: Zwischen Metaphysik und Ethik*)，載C. Andresen編，《教義——神學史教程》(*Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*; Göttingen, 1982)，卷一。

那裏何以有神學與哲學的區分？

吉爾松的《西洋思想發展史》雖然幾乎忽略了司各脫，但他花了相當筆墨來談論的一件事情對於理解司各脫相當重要，這就是伊斯蘭教和猶太教哲學對基督教神學造成的壓力。<sup>11</sup>

哲學史大多會講這樣的思想史常識：經院哲學—神學依傍亞里士多德(Aristotle)，與早期基督教神學更多依傍柏拉圖(Plato)不同。倘若如此，我們就要問：為甚麼基督教神學要從依傍柏拉圖轉向依傍亞里士多德？

從哲學史書上我們可以讀到這樣的解釋：伊斯蘭教思想家阿爾法拉比(Alfarabi)、阿維森納(Avicenna)、阿維洛伊(Averroes)致力注疏亞里士多德著作，復興了亞里士多德形而上學，從而給基督教帶來了壓力：基督教信仰是否也是一種理性的知識？面對這樣的壓力，作為基督教神學家，司各脫希望證明，基督教信仰中也有理性成分。<sup>12</sup>司各脫是蘇格蘭人，在蘇格蘭，據說有好幾個姓「司各脫」的僧侶思想家。我們說的司各脫有一個著名的稱呼——「精微博士」(Doctor Subtilis)，可見這個司各脫天生有精於思辨的資質。在他之前，有個叫理查德·司各脫(Richard Scot, 1123-1173，通常用他的法語名Richard de St. Victor或拉丁語名Ricardus de Sancto Victore Scotus)的前輩，在蘇格蘭創立了有影響的方濟各僧侶團，在學問上追隨安瑟倫(Anselm)和方濟各(Francis)，把上帝對造物的愛和人愛上帝的律令作為神學學問的中心；他發現，啟示對於基督教思想家是無上的權威，對於非基督教思想家卻沒有權威。從理查德·司各脫到「精微博士」司各脫之間，還有一位蘇格蘭思想家叫做邁克爾·司各脫(Michael

11. Gilson, 《西洋思想發展史》，同前，頁29-43。

12. Wolter, 《司各脫論意志和道德》，同前，〈編者導言〉，頁5。

Scot, ?-1236) 他借道西班牙把伊斯蘭教學問家對亞里士多德的阿拉伯文注疏翻譯成基督教的拉丁語言，特別是阿維洛伊的亞里士多德注疏。<sup>13</sup>通過解釋亞里士多德，阿維洛伊改變了理性在思想秩序中的位置：絕對的真理只能在理性的哲學中找到，信仰啟示是人的知性十分虛弱的表現。按照這種解釋，哲人的使命就是把人從啟示中解放出來，基督教神學的啟示基礎因此而受到嚴重挑戰。

可是，從哲學史書上我們也曉得，在司各脫時代，啟示信仰與理性知識的關係早已不是新問題，司各脫本人所面臨的，並非啟示信仰與形而上學知識的突發對立，在他之前，已經有好些基督教僧侶思想家作出過思想上的努力，以化解伊斯蘭教學問家復興亞里士多德形而上學給基督教信仰帶來的衝擊。既然如此，司各脫思想的歷史位置興許在於：其思想前輩化解亞里士多德形而上學給基督教信仰帶來的衝擊並沒有成功，因而需要重新思考解決方案。司各脫深入形而上學問題，不僅因為其思辨天性喜好思考這類問題——理性思辨本身也是一種愉悅的生活——更重要的是，在司各脫看來，其思想前輩對亞里士多德形而上學的理解成問題。對亞里士多德形而上學的新理解，將引導出新的上帝理解，近代形而上學的問題就是從這種上帝理解的演變中產生出來的。也許可以說，中古思想與近代思想的關聯，重要的不是早期或中期的經院神學，而是晚期經院神學——布魯門貝格(Hans Blumenberg)的研究充分證實了這一點。

我國學界對西方古代思想的研究一向薄弱，相對而言，對中古思想的研究則是薄弱中的薄弱，而中古思想中

---

13. Alexander Broadie, 《司各脫的影子：宗教改革前蘇格蘭的哲學與信仰》(*The Shadow of Scotus: Philosophy and Faith in Pre-Reformation Scotland*; Edinburgh: T & T Clark, 1995), 頁2-6。

的晚期經院神學可以說還不曾有人問津。《論第一原理》的翻譯出版，至少讓漢語學界有機會一睹晚期經院神學的一點原貌。

### 《論第一原理》的沉思形式

《論第一原理》被現代的史家歸為哲學論著，然而，《論第一原理》開首卻是一段祈禱文：司各脫向上帝「這位最真的老師」祈求，讓屬於「芸芸眾生」之一的自己有足夠的理解力把握上帝顯示其名的話語：「我是我之所是」。<sup>14</sup>

哲學論著開始於祈禱，在現代哲人看來，匪夷所思。我們一開始就遇到這樣一個理解文本的困難：何以哲學思辨開始於祈禱。

理解《論第一原理》的困難還不僅如此。比如，書中提到的人物不多，不像當今的哲學論文，總得扯上幾十百把個人，才算合乎「學術規範」。如果按提到的人物的年代順序排列，司各脫提到：柏拉圖、亞里士多德、奧古斯丁、安瑟倫、阿維森納。司各脫的形而上學沉思基於這些人的著作，但他的討論沒有事先介紹這些人物的思想，似乎假設了讀他的書的人對這些人物的論著已經瞭如指掌。不僅在國朝學界，就算在西洋學界，也不大找得出幾個對這五位歷史上的思想大家的學說均瞭如指掌的。至少得熟悉柏拉圖的《泰阿泰德篇》、《蒂邁歐篇》、《智者篇》，熟悉亞里士多德的《形而上學》、《物理學》、《動物學》、《工具論》，熟悉奧古斯丁 (Augustine) 和安瑟倫的三一論，以及阿維森納的著作——就我們可以接觸到的而言，至少得熟悉其《論靈魂》，尤其該書第一和第五章，<sup>15</sup>理解《論第一原

14. 《聖經和合本》譯為「我是自有永有的」(出3:14)。

15. 伊本·西那(阿維森納)、《論靈魂》(北京：商務，1985)、北京大學哲學系譯。

理》中的論述才會有起碼的基礎。

由此我們會想到一個問題：《論第一原理》是寫給誰看的？

可以肯定，《論第一原理》不是寫給普通信眾看的，正如亞里士多德的《形而上學》一類書不是寫給普通民眾看的。僧侶思想家有如尼采所謂的隱士，在修院大牆內沉思。形而上學流傳到市場，是啟蒙時代的事情。

《論第一原理》在形式上很可能遵循着形而上學論著的格式，全書分四章，似乎「四」是一種論證的階梯形式。<sup>16</sup>第一章篇幅最短，有如形式邏輯推理程序中的大前提，僅僅提出要討論的形而上學問題的思辨基礎：劃分「四種秩序(次序)」，並說明這種劃分是從亞里士多德那裏來的。

第二章的篇幅比第一章稍長，其實也很短，有如形式邏輯推理程序中的小前提，進一步瞄準問題——論題的展開：秩序中何者是優先的。在討論一開始，司各脫就提到了奧古斯丁的《論三位一體》(*De trinitate*)。為甚麼提到奧古斯丁，而非阿奎那或別的哪位經院神學前輩？顯然，這不僅僅因為，秩序中何者優先的問題與上帝在存在秩序中的位置問題是相關的。要麼，在司各脫看來，阿維森納對亞里士多德的解釋確實撼動了奧古斯丁建立的基督教神學大廈的基礎，要麼，對於司各脫來說，如果要應對形而上學的衝擊，還得回到奧古斯丁——這也許意味着從亞里士多德回到柏拉圖。阿維森納隨奧古斯丁之後出現了(2:4)\*，這清楚表明，阿維森納的形而上學著述的確給基

---

16. 西美爾有《形而上學四章》、施米特(Carl Schmitt)給其《政治的神學》(*Politische Theologie*)按了一個「主權學說四章」(Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität)的副題，海德格爾的《形而上學導論》沒有題為「四章」，實際上是四章。

\* 這裏指關於第二章第四個結論的正文部分，下同。——編注

督教神學帶來了一些必須解決的難題。問題是亞里士多德的形而上學帶來的：甚麼是第一原因。司各脫多次引用阿維森納對亞里士多德《形而上學》的疏解，絕非偶然。在司各脫之前，已經有好些基督教神學大師致力化解亞里士多德形而上學對基督教神學的衝擊，司各脫沒有提到這些神學大師，但我們肯定不能說，他不曉得這些前輩的解決方案；毋寧說，司各脫相當清楚，問題的要害在前輩們那裏被忽略了——正如我們將會看到的那樣，《論第一原理》實際上暗含着對經院神學前輩的批評。

第三章從形式上看當是給出大小前提後的推論，同樣以祈禱開頭：

我主上帝，你確實說過，你是第一的和最終的，  
你教導你的僕人通過理性來證明他有以確切無疑的信  
念所把握的東西，即你是第一起作用的東西，第一優  
越的東西，以及最終的目的。

第三章進入對形而上學問題的沉思，禱文提示了司各脫的意圖：對上帝的信仰如今遇到了形而上學，司各脫希望通過形而上學來證明自己的信仰。這並非因為基督信仰需要形而上學的證明，信仰本無須這樣的證明；毋寧說，既然世上有形而上學這種證明，那我們也不妨用來證明一下對上帝的信仰。

《論第一原理》是哲學著作？哲學並不沉思基督徒的上帝，神學家也不沉思哲人的本體。然而，如今形而上學問題成了學問領域的主導問題，喜好思辨的信徒就不能撇開這些問題。上帝與形而上學的世界的關係，不能等同於上帝與世界的關係；上帝與世界的關係，《聖經》已經講清楚了，但亞里士多德的形而上學講了另一種世界的構成，對

沉思的基督徒來說，必得對這一形而上學的世界構成作出回答。<sup>17</sup>司各脫的主要沉思對象與其說是亞里士多德的《形而上學》，不如說是阿維森納對亞里士多德《形而上學》的解釋(尤其參見3:18)。在這一章裏，司各脫試圖確定形而上學思考的前提，這就是第一章中提出的秩序——最後的禱文再次強調：「對於每一種理智來說，每一個是者都是有秩序的東西，……因此，對於從事哲學研究的人來說，去掉某種東西的秩序是不可思議的。」

第四章最長，似乎是在給出大小前提並經過精微推論後對形而上學問題的一個總回答，因而，沉思對象轉向亞里士多德本人(4:3)。看起來，對於司各脫來說，如果要面對亞里士多德的形而上學，最難處理的問題就是存在秩序中的「偶在」。從形式上看，這一章的神學成分明顯增多了，在結構上與第二章中的三一論相對應——奧古斯丁和安瑟倫的三一論成為論證的依據(4:9)，不僅討論了天使的存在(4:4-4:6)這一來自希臘教父的論題，<sup>18</sup>還直接涉及到對上帝的信仰(4:7)——直接沉思「你」(上帝)，因而，祈禱次數隨之增多，不僅僅起頭和結尾才祈禱，論述中也時而出現禱文(4:8、4:9、4:10)。

第三章的推論引出的似乎是這樣的問題：如何理解形而上學存在秩序中的偶在。在這一問題框架下，第四章轉向了上帝的存在，從而沉思的問題是：究竟形而上學的何種屬性可以加諸上帝的存在——4:9中關於上帝的無限性的論述是全書中篇幅最長的一段。傳統三一論中上帝的意

---

17. Hans Blumenberg, 《秘思考》(Work on Myth, Mass.: MIT Press, 1990), 頁215-261。

18. 這裏涉及到與阿奎那的論爭——通過閱讀阿維森納，阿奎那系統地討論了所有存在者的「實際的偶在」(factic contingency)，也就是說，它們的所有變化的可能性都不是基於上帝意志的德性，而是自己天性的德性，天使就是這類存在最顯明的例子。

志論題由此進入了亞里士多德的形而上學問題框架，如司各脫所寫到的：「試圖弄明白，如何能夠以某種方式從自然理性推論關於你〔上帝〕的形而上學表達。」

司各脫的結論是，信徒可「以各種方式推論出哲學家所知道的關於你〔上帝〕的更多的完善性」。由此來看，《論第一原理》能稱作純粹的哲學論著嗎？

哲學的本性是理智，基督信仰的本性是愛。第四章在說到上帝的存在本性時，提出的是愛的本體同一性：「第一本性愛自身，這與第一本性是同一的」(4:6)。這愛是意志——意欲的愛，「意志與第一本性是同一的。因為一個意志活動只是一個意志的活動；所以意志是不能被引起的」(4:6)。論證這一點後，司各脫再論上帝存在與理智的同一(4:7-8)。也許可以說，《論第一原理》仍然是神學論著，只不過它採取了以形而上學來反駁形而上學的思辨方式，以致看起來成了形而上學的論著。

### 偶在、意欲、這一個

海德格爾(Martin Heidegger)在扼要論述現象學的解釋學原則時提到：費希特(J. G. Fichte)、謝林(F. W. J. Schelling)、黑格爾(G. W. F. Hegel)的觀念論哲學來自於某種神學，這種神學植根於新教對路德新的虔敬態度的解釋，而路德的新虔敬態度則基於對保羅—奧古斯丁的解釋及其對晚期經院思想的分析——海德格爾列舉了四位晚期經院思想家，第一位就是司各脫。<sup>19</sup>按照海德格爾的看法，真正的形而上學在基督教化的希臘傳統中變了味；要回到真正的形而上學，一方面要「解構」地解釋思想史，另一方面得回到亞里士多德，如實地閱讀其文本。

19. 參見Martin Heidegger,《對亞里士多德的現象學解釋》(Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles; Stuttgart, 2002), 頁36。

所謂如實地閱讀，就是要在文本脈絡中關注其中關鍵語詞的語義行程。

按海德格爾建議的方式來看《論第一原理》，可以說，「偶在」(accidens)是《論第一原理》中的關鍵語詞。<sup>20</sup>「偶在」(又譯「偶性」)是亞里士多德《形而上學》卷七中討論質料與形式的劃分時出現的，《論第一原理》在一開始就提到質料與形式的劃分，並提出形式優先的原則：根據優先地位，形式是「在先的」，因為它是最完善的(1:7)——在第二章裏，司各脫還說，亞里士多德把這一點看作顯見的道理(2:9)。在第二章裏，隨着對《形而上學》卷七中形式與質料問題的沉思，司各脫對偶在的沉思進一步深入(2:7; 2:14)，並與「意欲」連接起來：意欲意味着向着「目的」的運動，目的是比向着目的的東西「更好」的，或者「目的作為被喜愛的東西使起作用的東西向被原因引起的東西運動」(2:16)。在接下來的「第一個結論」中，偶在與意欲關聯的在體論含義得到揭示：「一旦有一種偶在的東西，它就可能由不是而是；所以它不是由自身而是，也不是由『不』而是——因為在這兩種情況都會從不是到是；因此有能夠被另一事物作用的東西。」

司各脫清楚地說明，按照阿維森納的看法：偶在問題是「根據從事哲學研究的人的觀點……」引出來的，「哲學家並不是在本質秩序的原因，而僅僅是在有偶然秩序的原因假定一種無窮性」(3:2)。我們可以感覺到，在這一說法

---

20. 關於司各脫的偶在論，參見Michael Sylwanowicz，《偶在的原因與司各脫的形而上學的基礎》(*Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus' Metaphysics*; Leiden: E. J. Brill, 1996)；Giorgio Agamben，《巴托比，或論偶在性》(*Bartleby, or On Contingency*)，載氏著，《*Potentialities. Collected Essays in Philosophy*》; Stanford: Stanford Uni. Press, 1999)，頁243。偶在問題在奧卡姆那裏得到進一步發展，參見William Ockham，《預定說、上帝的預知與偶在的未來》(*Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*; trans. by Marilyn McCord Adams & Norman Kretzmann; Indianapolis/Cambridge, 1983)。

背後有一個神學的前提，或者隱含着神學與哲學的關係問題——上帝的秩序抑或形而上學的秩序是優先的：「由於一個宇宙只有一種秩序，因此只有一種與一個第一的東西有關的秩序」(3:6)；「有一種佔有優先地位的本性，它根據完善性是絕對第一的」(3:12)。經過第三章的推論，第四章將意志與偶在的關聯問題與「對上帝意志活動的理解」連接起來。司各脫被看作主張意志優先論，就因為他說，「第一起作用的東西是意志『真正』起作用的東西，因為在每一個偶然原因之前，都有一個在先的東西」；如果第一起作用的東西為了一個目的而起作用，這個目的就是把第一起作用的東西作為一個被一種意志行為所喜歡的東西來推動(4:4)。「或然」的東西與意欲的關係成了問題的關鍵——「沒有與意志或伴隨意志的東西不同的或然起作用的原理；因為其他每一個原因都由本性的必然性起作用，所以不是或然地起作用」(4:4)。討論意志與或然性的關聯，是為了證明意志的優先性，而證明意志的優先性則是為了證明或然性不是第一性的——因而，形而上學的世界本質構想不是第一的。書名De Primo Principio意為「論第一原理」，正如中譯者指出的，德譯Das Erste Prinzip比英譯The First Principle好。司各脫沉思的不是第一「原則」或「原理」，而是第一「秩序」——形而上學的秩序抑或上帝的秩序是第一的。

司各脫是從阿維森納對亞里士多德形而上學的解釋出發來思考的。按阿維森納《論靈魂》中譯前言中的說法，阿爾法拉比是阿維森納的引路人，讓他搞懂了亞里士多德，從而追隨阿爾法拉比「拋棄柏拉圖路線，走亞里士多德的道路」。<sup>21</sup>我國學界迄今沒有研究阿維森納的專家，中譯

21. 伊本·西那(阿維森納)，《論靈魂》，同前，頁xiii。

前言的這段話很可能是未注明出處地引自某位西方或者俄國的哲學史學者的觀點。如果這種說法不錯，司各脫是否也「拋棄柏拉圖路線，走亞里士多德的道路」，或者說拋棄奧古斯丁，走阿奎那的路呢？<sup>22</sup>

在《論靈魂》的第一章，阿維森納就說到「靈魂的偶然性質」，而且清楚表明，這些論題是從亞里士多德那裏來的。<sup>23</sup>按阿維森納對亞里士多德的解釋，偶在與意欲是相關聯的——潛在的與實現的東西的關係，是意欲問題出現的前提：「當意欲機能所產生的那種推動的意志由於有一個動機來自想象或理智活動因而成為可能的適合，運動機能就毫無疑問地會推動起來。所以，如果意志不是可能的，運動機能就不會去推動。」<sup>24</sup>

在討論「理性靈魂」的時候（《論靈魂》，第五章），偶在問題深化到「這一個」（haecceite，譯為「唯此性」）——或者靈魂的單一性問題：動物有「情慾靈魂」，人有「理性靈魂」而動物沒有，那麼，人的靈魂還是否是單一的呢？這一問題來自靈魂與身體（形體）的關係，從舉的例子來看，阿維森納要說的是，靈魂是否支配身體——身體是多樣的（這一個），但靈魂是同一的；身體是偶在的，只有靈魂才使之成為「我」的：「這個肢體並非本身通過本質而是我的知覺到是我的那件東西；相反地，這個肢體是通過偶性而

---

22. 司各脫靠近奧古斯丁抑或阿奎那，是個有爭議的問題，一說司各脫是理察德·司各脫精神的傳人，其思想一方面依傍方濟各的愛的意志——遙接奧古斯丁，另一方面依傍安瑟倫的理解的理智論；一說司各脫看起來批評阿奎那，其實是批評Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, Giles of Rome等，相反，司各脫明顯發展了阿奎那用邏輯理性來論證上帝的方式。「如果誰希望讀懂阿奎那的那些形式完美的論證，就應該讀司各脫對這些論證的再陳述。」Cecil B. Currey, 《理性與啟示：司各脫論自然神學》(*Reason and Revelation: John Duns Scotus on natural theology*; Chicago 1977), 頁11。

23. 伊本·西那(阿維森納), 《論靈魂》, 同前, 頁14。

24. 同上, 頁39。

是『我』。」<sup>25</sup>在司各脫那裏，這個「這一個」的論題得到了遠為深入得多的討論，以致成了司各脫思想的一個重要標誌。

「這一個」的論題來自柏拉圖，而非亞里士多德；在《泰阿泰德篇》中，柏拉圖討論到，知識不可能建立在感覺材料之上，思維如果不超出感覺經驗層次，知識是不可能的。在這一論題背景中，柏拉圖寫到：

我似乎聽人說，構成人和物的元素無理可解。每一元素本身可名不可說；甚至不可說其有無，說其有無便是附以存在不存在，而元素本身不得有所附加。凡「本身」、「這個」、「那個」、「每個」、「獨個」以及許多諸如此類的形容詞都加不上，因其能隨處移置，可附於一切物，而與所於附之物有別。即使元素可說、有其特具之理可解，亦必無取於一切附加的詞。然而，任何元素不可說、無理可解，但可名、僅有其名。元素構成之物是元素的複合體，各元素的名合而成理解言說一理解言說存於名之撮合。由此可見，元素非知識與理解所能及，只是知覺的對象；元素的複合體可知、可解可撮之以真實的意念。無理解而有一物之真實的意念，其人的心摸索到此物的真相，卻不曾知此物；因其不能授受理解，便是不知此物。加以理解，則凡元素所構成者皆能知，能有完備的知識。（《泰阿泰德篇》，嚴群譯文，略有改動，201e-202c）<sup>26</sup>

25. 同上，頁260-261。

26. 柏拉圖作品中說到「這一個」的另一重要段落見《蒂邁歐篇》，說法與此近似，參見戴子欽編譯，《柏拉圖對話七篇》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），頁188。

奧古斯丁的思想基本上遵循的是柏拉圖的知識理論，司各脫屬於奧古斯丁的思想傳統；就偶在與「這一個」的關聯來看，恐怕很難說司各脫拋棄了柏拉圖跟隨亞里士多德，因為，那就意味着拋棄了奧古斯丁。

可是，《論第一原理》全書提到柏拉圖僅有一次，而且是否定性的(4:10)。

確定無疑的是，你的本質是在所有可認識性的意義上認識每一種可認識的東西的完善根由；無論誰願意稱它為觀念，我在這裏都不打算停留在這個希臘和柏拉圖式的詞上。(4:10)

也許，這唯一一次否定性地附帶提到「柏拉圖式」恰恰表明，司各脫熟悉某種「柏拉圖式的」神學—哲學傳統，只不過沒有在這裏明言而已。如果不是僅僅聽信流行的哲學史書上的說法，而是親自切實地深入司各脫的文本，說不定司各脫與柏拉圖的關係會重見天日。<sup>27</sup>

## 偶在的神學

雖然主要討論形而上學問題，《論第一原理》仍然是神學論著。然而，這種與形而上學交融在一起的神學是一種甚麼樣的神學呢？

特爾圖良(Tertullian)的「我信，因為其荒謬」(Credo quia absurdum)與安瑟倫的「尋求理解的信仰」(fides quaerens intellectum)代表了基督教神學傳統的兩個不同樣式，司各脫的神學屬於後一種樣式。根據安德列森(C.

---

27. 比如，John W. McGinley,《司各脫的「這一個」、柏拉圖的隱微說詞及「其他相關事情」》(Miasma: "Haecceitas" in Scotus, the Esoteric in Plato, and "Other Related Matters"; Washington: University Press of America, 1996)。

Andresen) 主編的《教義－神學史教程》(*Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*) 所提供的司各脫研究文獻，筆者在此對司各脫的神學觀作一扼要的綜合性描述，希望有助於讀者進一步閱讀《論第一原理》。

據說「尋求理解的信仰」意味着理性受到制約，理解的理智行動是一種在大前提 (*inventio*) 中的行動，為支持已經有根據的東西尋找根據，從已經明確相信的東西開始去思想，與哲學(如蘇格拉底)從無知開始思想不同——哲學家羅素就曾挖苦中古神學家費力用煩瑣的思辨來論證他們已經信以為真的東西。可是，羅素不也曾用三百六十頁細密論證來證明他已經信以為真的 $1+1=2$ 麼？羅素的論證不是為在任何情形下已經知道的東西提供證明，而是為一種思辨本身提供證明——論證數學可以邏輯一般化的原理。同樣，安瑟倫的「尋求理解的信仰」也不是為已經信仰的東西提供證明，因為安瑟倫一再問：「我究竟信仰的是甚麼？」這一提問問的不是信經，而是信經的含義。信仰者 (*fideles*) 和思想者 (哲人) 都在尋求理解。安瑟倫的所謂「本體論證明」，並不是要證明上帝的存在，而是探問上帝存在的樣式；「尋求理解的信仰」不是尋求上帝存在的證明，而是上帝存在本身，不是問上帝是否存在，而是上帝如何在。<sup>28</sup>

追隨奧古斯丁，司各脫認為原罪破壞了人的理性，人不可能有「恰切的」(*proper*) 上帝知識。對於中世紀思想家來說，「恰切的」知識是直觀的、直接的知識，在其特殊性和獨一性 (*quiddity*) 中得到揭示的對象。恰切的知識揭示一個對象的本質，這種知識讓人可以進一步推演知識。在司各脫看來，這種知識對於人是不可能的，人頂多只有一

---

28. 參Broadie, 《司各脫的影子》, 同前, 頁9-11。

些直觀的概念 (intuitive concept)，這些概念總是模糊的、此時此地的 (偶在的) 所知，而非實在的所知。兩種知識，也就是所謂直接的直觀認知——實存的知識 (我看到你)——和間接的抽象認知——普遍的知識 (我認識你的本質)——的區分，是希臘哲學 (柏拉圖—亞里士多德) 已經講明的知識論原理，司各脫似乎想要尋求一種能混合兩種知識的方式：概念的、抽象的、演繹的混合知識。這種混合知識沒有提供與主體直接的直觀關係，比如，保羅直觀地知道了上帝的心意，但他的啟示性寫作被信徒不着邊際地接受。<sup>29</sup>司各脫面臨的理論問題因此是，作為一種關於認信的知識學的神學，究竟如何可能。

在司各脫的時代，神學面臨新的學問處境：由於接受亞里士多德的知識理論和形而上學，所有理論性的知識必須成為知識 (scientia)。司各脫承認，基督教神學只有與時代的知識訴求交織在一起，才能確保自身的可理解性。神學是我們在上帝的超自然啟示的基礎上擁有的一種知識，其最高觀念是無限的存在。由於我們並沒有對上帝的直接知識，我們只能在這一本質的具體觀念的某個替代品中把握上帝。這一替代觀念是由一般觀念 (存在和無限的觀念) 配置成的，其明證性不是對象，而是從另一邊 (彼岸)，不是從直接的觀照，而是從權威和演繹思維獲得的。神學的可能性基於上帝的恩典，其知識來自《聖經》中提供的直觀經驗，因而，作為一種知識，神學是偶在的神學 (theologia contingentium)。

我們不能有恰切的知識，不能知道事物的本質，不等於我們甚麼都不知道。不可能有直觀的概念，但能夠抽象

---

29. 邁蒙尼德 (Moses Maimonides) 已經提出過這種區分：摩西直觀地得到啟示，而不是摩西教導的那些人直觀地得到啟示。邁蒙尼德指出的內在困難是：信徒必須信賴先知個人的說法，而先知個人必須有直觀經驗。

某些知識。司各脫承認亞里士多德形而上學的基本原理，但他覺得，分析人的自然知識必須重新認識感覺與理智的區別。感覺涉及個別，是直觀的；理智涉及普遍，是抽象的。不過，司各脫認為，理智也有關於個別的直觀知識而無須涉足阿奎那說的幻相過程 (process of phantasm)，在當下的生命中，個別者的直觀僅是實存的直觀 (existing)，是對個別者的「這一個」 (thisness) 的混合知識，在來生的得福中，理智可以成全這些個別者的知識。

為甚麼司各脫要提出這樣直涉個別者的理智論？中古思想家熟悉存在的層級體系的思想——每一事物的存在都在確定的秩序中有確定的位置。按照這種思想，理智的位置高於感覺，因此也可以做次於自己的感覺能做的。奧卡姆後來對這一立場提出批評：如果這可以成立的話，一個沒有任何視覺、聽覺、說覺、嗅覺的人也可以有感覺知識。但司各脫的論證是：人能通過感知達到某種類型的演繹的抽象知識，問題是如何知道這一點？司各脫必須證明在演繹的知識中已經獲得了某種確實的東西。司各脫提出四種類型的確實知識的分析：一、自明的原則 (同義反覆的陳述)；二、經驗知識 (太陽多次升起，由此知道明天太陽升起，從觀察和歸納得來的知識)；三、一個人自己的行為的知識 (近似笛卡爾的「我思故我在」)，以及四、通過當下感覺得到的知識 (感覺到火，知道火可以燃燒)。經驗知識可以說是知覺的表徵論：如果表徵總是相同，對象就相同，如果不相同，可以通過感覺再觀察。通過這些演繹的抽象，雖然人因原罪不可能得到真確的知識，但能形成涉及自然世界的真確判斷。

通過規定神學的對象和知識性，司各脫深入思考了知識的本質和形態。知識 (Scientia) 是一種心靈的習性 (habitus) 和認識的理智能力的品質，這種能力通過對某種

確定內涵完滿的或積累的認識而產生出來並得到確定。將認識的內涵加以特別的歸類整理，乃是知識習性的本性：就特別的、本來的意義而言，知識習性在形式上歸屬於一個陳述的內涵，這意味着，知識的習性是一種自然的類似性，這種類似性尾隨這陳述中展開的內涵的認識。從狹義上講，有諸種知識，正如有諸種知性上可知的陳述。從一般的意義上講，就知識習性處理一個寬泛的陳述而言，它能夠潛在地擁有諸多陳述(命題)。因為，這樣的陳述作為習性在形式上牽涉到一個第一命題，其他命題潛在地包含在這第一命題之中。從形式上對一個確定的各別內涵加以規序，與潛在地對在這一命題中包含的其他命題加以規序是不同的，兩者相關聯的就是知識的本質秩序。所有歸屬於一個確定的知識習性的內涵，都在這一秩序之中。一門知識的種種推導出來的命題和原則的本質秩序，都牽涉到這「第一命題」，因而這第一命題是一確定的主體(Subject)。換言之，各知識的所有原則和推論結果，都已經潛在地包含在這主體之中了，知識意味着掌握從這主體來說可知的、在具體知識的形式中可習得的東西。

就其理想的形式而言，知識是在一個各種命題的公理的演繹系統中展開的對某種何是(Washeit)的所知。這何是性構成了一門知識當下的「第一主體」，不僅構成其統一性，而且提供了與其他知識區別開來的標準。知識之所以有真理可言，乃因為它已經潛在地被包含在其第一主體中了，至於靠何種知識方式實際地得知這真理，無關緊要。

「第一客體」(objectum primum)與「第一主體」具有同樣的意義。一種習性並不是一種從一個一般觀點來看各種對象(客體)的效果，而是作為效果從一確定的個別對象中形成的。這個別對象潛在地包含着這一知識的所有真理，從而能夠涵養整個習性。所以，沒有必要嚴格區分知識的

主體和習性的對象。知識並沒有一個能容納所有知識對象的總類，只有某一特定的個別實性，這實性就是知識的第一主體。知識的習性及其主體—客體之間的如此關聯，還只是知識的理想情狀，實際上，知識本身與具體在我們身上的知識是不同的，知識本身與在我們身上的知識是有分別的。司各脫因而區分了自在的知識和我們身上的知識。知識本身——自在的知識能完全如對象自身所是那樣認識對象，當理解一個相關的客體時，這客體得到完滿的衡量。在這種理想形狀下，習性與內涵的關聯完全得到實現。我們身上的知識指通過人的理解把握的知識對象，在這種知識中，只有人的知性實際上（即在人的當下條件下）能夠達到對象的知識。人的知性只有通過認識的*quia*（即由對另一對象的認識來支撐的推論形式）來把握特定的命題。

就在兩種知識中諸命題的第一主體是相同的而言，兩種知識都是知識，差別在於，知識的命題是否能呈現對第一主體的何是性的直接且恰切的見識的演繹解釋，從而完全地、嚴格系統演繹地說出其潛在的蘊涵。

儘管有其神性的權威本源，神學畢竟是一種人的知識。可以區分種種超自然的神學，每一種都相應地對應一種超自然的上帝認識。重要的是，與關於自然的知識一樣，神學也區分為自在的神學（*theologia in se*）和我們身上的神學（*theologia in nobis*），兩者又都分別有必然的和偶在的兩種樣式：關於必然的真理和關於偶在的真理的神學。

必然的神學或神性的神學（*theologia divina*）把握關於自在的上帝的真理，其最高觀念——第一主體——是上帝。自在的神學是一門在與上帝相當的人的理解力中達成神學對象的知識，這種認識能呈示與認識對象均衡的理

智，從具體的在性觸擊在其絕對的獨一性中的上帝。這種知識擁有自在的上帝作為自身的對象，因而這種神學能夠擁有與上帝這一認識對象相適應的理智，在上帝的確定本質的在性中認識上帝。必然的真理的神學的第一主體只能是上帝本身，在上帝的確定本質之中，潛在地包含着神學的所有必然真理。這種能觀照到自在的上帝的的神學，是唯一關於上帝的完滿科學。

這種自身中蘊涵着純粹觀念的神學如何可能？只有在一種能恰切、完滿地認識神性本質的理智中，這種神學才實際存在。可是，這樣的理智只會是神性的理智，因為，只有無限的理智才能認識無限的本質。既然神性的本質是所有實際的認識中可認識的內涵的前提，當然就只有自在的上帝才擁有完滿的認識。

偶在的神學把握關於人與世界之關係中的上帝的真理，在這種神學中，上帝是作為具體的在性得到認識的。從根本上講，自在的神學對於人來說是不可能的。所謂「我們身上的神學」，指的是在我們人的有限度的理智中通過一般觀念認識上帝，因此只能「含混地」(confuse) 把握上帝。人的認識能夠把握的，只能是與其有限的理智相應的對象，我們身上的神學就是我們的有限理智能夠把握的上帝的知識。如果一門知識的習性得從對象獲得其明證性，那麼這第一對象必須不僅蘊涵這一習性的所有真理，而且潛在地蘊涵這一習性的真理的明證性。對於偶在的神學來說，這些條件沒有滿足。既然人的理智總是受當下處境的限制，也就不可能認識自在的神性本質。偶在的神學的第一主體是在當下處境限制中認識到的上帝，能說出的是直接通過啟示間接得到的真理。在受當下處境限制的理智中把握到的最完滿的上帝觀念，只能是一個無限存在 (ens infinitum) 的觀念。這意思是說，僅就觀念本身來

講，偶在的神學與自在的神學有同樣的第一對象，就認識的實際情形而言，第一對象潛在的完滿性在偶在的神學中並沒有得到認識，只是如我們所知地得到認識。

在自在的神學的第一對象中，並沒有蘊涵偶在的、依賴於自由的、不可推導的上帝旨意的真理，在偶在的神學中，出現了偶在的真理的證明，我們身上的神學的明證追蹤偶在的真實。上帝之偶在的真實只有上帝自己知道。自在的神學的偶在真實在第一對象中得到認識，乃因為第一對象本來就是如此被造就的，從而偶在的事物本身在其中能夠被觀照到。在我們身上的神學中，所認識到的對象中的真實之蘊涵不是從對象明證地得到認識，所以，偶在的神學也沒有上帝之偶在真實的認識。

當然，可以說還有一種聖者的神學，它有兩種觀照可認識之物的本質的可能性，也就是說，它能把本質本身變成認識，這些本質在神性本質的顯象中呈現給福樂的神學，所以，聖者的神學能伸展到所有可認識的事物。不過，神性的本質並非天生地作用於福樂者的理智，而是取決於上帝的意志。這即是說，聖者能認識到甚麼，完全取決於上帝的自由意志的決斷。相比之下，我們身上的神學可認識之物的限制要大得多。人的認識能力的當下欠缺使得我們身上的神學不能把握所有在者，只能認識其自身的對象，這自身的對象是上帝通過在《聖經》中寫下的啟示實際地給予我們的。偶在的神學因此是啟示給我們的神學（*theologia nostra revelata*）。這種當下地自然獲得的明證知識並不屬於由其特別地認識到的東西（即便通過啟示），而是以天生已知的東西為前提。

實際上，司各脫區分了三種神學——自在的、聖者的、我們的神學，它們都涉及與上帝的本質有關係的所有在者，某種關係的認識是其相關的認識的前提。只不過，

三種神學涉及的在者與上帝的本質處於不同的關係。所有受造的在者與上帝的關係當然只能在這種上帝的在性得到認識的條件下得到認識。

只有當知識擁有一種可靠的認識的特性，才能在嚴格意義上是知識。這意思是說：相關的認識具有某種必然性的東西作為其內容，而且受一個初因喚起，這初因是明證地給予理智的，從而，認識能把自己的內容作為從這明證地認識到的初因通過演繹推理過程導出的東西來把握。自在的神學無須這種演繹的可推導性就實現了這一條件，演繹的可推導性作為一種不完滿的認識理智的應急措施在這裏自然是多餘的。在聖者的神學中，這種條件也是滿足了的。在自在的神學中，偶在真實儘管是確實的且明證的，卻不是作為必然的東西包含在第一對象中。可是，從對象方面而言，必然性僅作為一種認識的確實性的前提而被要求。當神性中的偶在真實在一種確實且明證的認識中被照察時，這種前提就多餘。

總起來講，我們能習得的，僅是偶在的神學；在這一意義上，哲學對於神學是有益的。

### 為甚麼還要讀司各脫？

司各脫是中世紀晚期的思想家，如今已是後現代了，為甚麼還要讀司各脫？

聲名顯赫的思想史家伯林 (Isaiah Berlin) 說：「中世紀神學和形而上學的模式被十七、十八世紀的各門學科橫掃過後，就消聲匿跡了。原因主要是，在描述、預測、控制外部世界方面，這些模式不能與新科學相匹敵。一旦人被視為物質自然界中的一種對象，各種人文科學——心理學、人類學、經濟學、社會學等等一就開始取代原先的神學和形而上學。」<sup>30</sup>如今，各類思想史教科書上諸如此類

的論說幾乎成了行話，而行話通常都有問題。

近代的「新科學」的確橫掃了中世紀的神學和形而上學，可問題是，「新科學」從哪裏冒出來的？伯林和許多跟着伯林說的思想史家都沒有問這個問題，好像「新科學」是十七、十八世紀的天才發明。

布魯門貝格對「新科學」起源的研究，其進深度令人讚歎。按布魯門貝格的研究，近代的「新科學」恰恰是從晚期中世紀神學和形而上學中衍生出來的。如果近代的「新科學」取代原先的神學和形而上學這回事是真的，便無異於說，中世紀晚期的神學和形而上學孵生出新科學，然後讓自己的兒子合理地弑父。

布魯門貝格的研究很可能得自尼采的啟示：《快樂的知識》第一二五條格言用「瘋子」為題，描述了這一弑父的精神運動。「瘋子」大白天打着燈籠在集市上找上帝，可集市並非找得到上帝的地方——集市上能找到的僅僅是人——不信上帝的人，他們嘲笑和譏諷尋找上帝的人是瘋子。嘲笑的人沒有想到瘋子卻說：「上帝哪去了？讓我告訴你們吧！我們把他弑了！是你們和我弑的！我們大夥兒全是兇手。」「瘋子」是近代「新科學」之父，他這樣解釋「我們」的弑父：

我們把地球從太陽的鎖鏈下解開，怎麼辦呢？地球運動到哪裏去？我們運動到哪裏去？離開所有的太陽？……我們是否會像穿過無窮的虛幻一樣迷路嗎？……我們，最殘忍的兇手，如何自慰呢？……用甚麼水可以清洗我們自身？……這偉大的業跡對於我

---

30. 伯林，〈政治理論還存在嗎？〉，見古爾德等 (James A. Gould & Vincent V. Thursby) 編，楊淮生等譯，《現代政治思想：關於領域、價值和趨向的問題》(北京：商務，1983)，頁430。

們是否過於偉大了？

布魯門貝格不僅要致力搞清楚近代「新科學」弑父的起因——在他看來，原因在於中古晚期的神學形而上學推論，而且試圖回答「我們如何重新尋得安慰」。看來，近代「新科學」的弑父不僅僅事關近代「新科學」的起源，也事關現代—後現代生活世界的道德政治秩序，如韋伯(Max Weber)看到的那樣，自十七、十八世紀以來，新科學致力把所有人生意義問題變成實際的(事實)問題，但並沒有成功——兩百多年後，德國學界就科學與價值的關係展開的大論爭就是證明。

新科學在人生意義問題上的失敗，不僅牽扯到新科學的性質，而且牽扯到現代的政制形式和政治文化的性質。<sup>31</sup>「把地球從太陽的鎖鏈下解開」，就是近代「新科學」的形而上學行動——必須記得，近代「新科學」的原貌是一種形而上學，這種形而上學把我們置於如此境地：「我們運動到哪裏去？離開所有的太陽？」

對為甚麼還要讀司各脫這一問題的回答，就在尼采的如此提問中。

---

31. 參韋伯著，馮克利譯，《學術與政治》(北京：三聯，1998)；亦參G. Göhler編，《社會變革中的政治制度：政治制度理論的思想史論集》(*Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch: Ideengeschichtliche Beiträge zur Theorie politischer Institutionen*; Opladen, 1990)。

# 譯者前言

王路

清華大學哲學系教授

沒有想到，翻譯司各脫這部短短的著作竟使我花費了許多時間和精力。因此，覺得有些想法還是應該說一說才好，算是一個交待吧！

司各脫著作的編輯注釋出版是本世紀的事情。而出版的第一部著作就是《論第一原理》，這是由米勒(Marianus Müller)於一九四一年完成的。米勒編輯注釋的版本基本上成為後來人們研究司各脫思想的依據。一九四九年，羅奇出了該書第一個英譯本，一九六六年，沃爾特又出了一個新的英譯本。克盧克森在德譯本的導言中認為，第一個英譯本的翻譯不能令人滿意，使人讀不懂司各脫的著作。第二個英譯本的真正功績在於提供了重要的解釋，但是譯文本身沒有那種「人們一定在期待着的改進」。這裏提供的中文翻譯的主要參照本乃是根據一九七四年出版的克盧克森的德譯本\*，該譯本附有拉丁文原本，此外還有羅奇的英譯本。頁碼邊注是根據德譯本。

司各脫的《論第一原理》是他晚期的著作，也是他的

---

\* 一九七四年初版與一九九四年第三版在文本上並沒有任何修訂。

一部非常重要的著作。羅奇在英譯本的導言中談到翻譯這部著作的理由時說了三點：第一，這是司各脫的一部真作。第二，這部著作包含着司各脫的一些最傑出的思想和努力。司各脫的傑作有兩部，一部是《牛津評注》，另一部就是《論第一原理》。前者是宏篇巨著，而且涉及的範圍極其廣泛。後者則更系統，所談的則是十分重要的問題。此外，後者的大部分內容可以與《牛津評注》的一些最出色的部分相比美。第三，而且也是最重要的，這部著作詳細地提供了一個無與倫比的關於上帝存在的證明，而這個證明過去一直被忽視了。我認為，這幾個理由，特別是第三個理由，也可以說是我翻譯這部著作的理由。因為中世紀關於上帝存在的本體論證明是非常出名的，而且在哲學史上佔有重要的地位。這一部分思想是絕不應該被忽視的。司各脫為此作出了極其重要的貢獻。他的思想自然值得我們高度重視。

《論第一原理》也是一部未完成的著作。英譯本和德譯本都談到從該書不同的手稿可以看出該書有補充部分，但是它們也都認為其中有偽作，因而在翻譯過程中略去了這一部分。因此在我的中譯文中也沒有這一部分。

在翻譯中，一個十分重要而且困難的問題是對Sein的翻譯。我們過去一直把它翻譯為「存在」。(當然，在其他情況也有翻譯為「有」的，比如在黑格爾的著作中。)很久以來，我認為這個詞應該翻譯為「是」，因為它的最主要的作用是作語法連詞，沒有字面含義；其次它還有本體論的含義，這就是表示存在。我十分不滿意以「存在」來翻譯這個詞，但是真正用「是」來翻譯它，我也從來沒

有嘗試過，或者確切地說，我從來沒有這樣的機會，因為近年來我沒有翻譯過專門探討「存在」意義上的Sein或Being的著作。這次翻譯司各脫的著作，對我來說，既是一次翻譯這類著作的機會，同時也是一次挑戰，因為它迫使我把自己的思想梳理清楚，同時使自己的翻譯是可讀的並且是可理解的。

把Sein或Being翻譯成「是」是有許多困難的。這主要是語言差異所帶來的問題。漢語與西方語言有很大的差異，其中很主要的一點是在語法形式上。在西方語言中，Sein或ist這個連詞（動詞）的名詞形式，表示的意思相同，但是語法形式不同，因此使用起來，特別是當把它作為研究和探討的對象進行論述時，不會出現誤解的問題。但是在漢語中卻不是這樣。在漢語中，「是」是語法連詞，不是名詞。當我們用「是」來翻譯Sein時，在語法形式上是沒有區別的，因而會造成理解上的混淆。這是因為，當我們談論「是」時，「是」是我們對象語言裏的東西，而在我們的元語言，即我們用來談論「是」的語言中，也有「是」出現，「是」在對象語言中是名詞，而在元語言中主要是語法連詞，但是在形式上看不出區別，這樣就容易造成理解的問題。當然，我們可以把對象語言中的「是」加上引號，就像這裏的討論這樣。但是這樣做總是比較彘扭的，特別是當一篇文章的引號多了的時候，就不是中文了，讀起來也會很累。因此，為了翻譯好這個詞，我確實下了很大的功夫。此外，還有一些與它相應的詞，比如「是者」（das Seiende），還有「必然是」（Notwendigsein），等等。

在西方語言中，Sein雖然是一個語法連詞，但是卻

可以獨立地用作謂詞。比如，人們可以說"Gott ist"。但是在漢語中，「是」不能做獨立的謂詞，比如我們不能說「上帝是」，我們必須說出「是甚麼」才是正確的語言表達。我想，這也是我們把Sein翻譯成「存在」的主要原因之一，因為「上帝存在」就是標準的漢語表達。但是，我認為這裏恰恰存在着一個十分嚴重的問題。這就是：這樣的翻譯與中世紀關於上帝存在的本體論證明的出發點是不一致的。從司各脫的著作可以十分清楚地看出這一點。司各脫證明的出發點是上帝關於自己的名字的表達，即「我是我之所是」（拉丁文"Ego sum qui sum"，德譯文"Ich bin der ich bin"，英譯文"I am who I am"）。這是當希伯來人的祖先摩西問上帝的名字時，上帝的回答。那麼，這裏說的「是」是甚麼意思？由此產生了中世紀神學家和哲學家的探討和論證。如果人們認為應該以「存在」來翻譯，那麼我只能承認我是無能為力的。我們可以說「上帝存在」，也可以說「存在上帝」，但是上帝說的這句話我是無論如何翻譯不出來的。

因此這裏的問題是，既然只能以「是」來翻譯Sein，那麼根據「是」，能不能理解Sein？我認為，這是可以做到的。我們應該看到，在西方語言中，Sein主要是一個語法連詞。雖然它本身就可以作謂詞用，但是這樣的情況是非常非常少的。而且，除了關於上帝的表達外，幾乎不這樣用，尤其在日常語言中。由此我們實際上可以說，在西方語言中，Sein或Being作獨立的謂詞使用的情況也不是特別自然的。比如，很難聽到有誰會說"Die Sonne ist"，"The sun is"，"Das Buch ist"，"The book is"，等等。人們總是要說出某物是甚麼。關於上帝，人

們之所以說"Gott ist"或"God is"，在很大程度上是因為上帝說"Ich bin der ich bin"，就是說，除了Sein以外，上帝對自己沒有作出任何解釋和說明。因此人們必須去理解這裏的Sein。但是實際上，即使在這裏，Sein也是作語法連詞用的。在主句中，bin連接的是主詞ich和作表語的名次從句"der ich bin"，而在從句中，bin連接的是主語ich和表語der。這裏，der是一個定冠詞，表示一個確定的東西。此外，中世紀學者關於Sein是作連詞還是表示存在有許多爭論，司各脫在討論中(本書第四章)也區別了表示本質的Sein和表示存在的Sein，這說明Sein單獨作語法謂詞也不是沒有爭議的。因此我們用「是」來翻譯，應該說是比較恰當的。我們可以簡單地只當在這樣的漢語表達中，這一用法有些「怪」就可以了。但是這裏應該注意兩點。第一，在西方語言中，這個詞本身就有本體論方面的含義，而漢語中的「是」本身是沒有的。第二，我們考慮這個詞時，一定要首先把「存在」的含義忘掉，應該承認，這個背景實在是太強太大了。但是對於理解西方哲學思想來說，它畢竟是有問題的。

在這個詞上，關於巴門尼德、亞里士多德、黑格爾、海德格爾等人的思想的翻譯、理解和解釋方面，也存在着許多問題，由於與本書的翻譯無關，因此就不在這裏論述了。

還有一個詞的翻譯應該在這裏說一下，這就是Ursächlichkeit(英文causality)。我們過去對這個詞的翻譯是「因果性」或「因果關係」。我認為這個詞的詞根是Ursache或cause，即「原因」，因此應該翻譯為「原因性」。雖然西方哲學家在探討原因的時候一般總是和結果

連在一起的，但是這個詞本身是沒有「結果」的含義在裏面的。而且從司各脫（以及許多哲學家）的論述中我們可以看到，有些時候談論的只是原因，或者是不考慮結果的原因。葉秀山先生也曾對我說過，他認為這個詞應該翻譯為「原因性」。我認為他的意見是很正確的。因此本書採用了這個術語。與這個術語相關的，還有幾個詞，我基本上是參照拉丁文，按照德文翻譯的，而沒有按照英譯文的譯法。一個是 *verursachen*，它的意思是「引起」、「造成」，為了強調這個詞字面上的「原因」的意思，我把它（在不及物使用時）翻譯為「起原因作用」。與這個詞相應的現在分詞和過去分詞分別是 *verursachend* 和 *verursachte*，我把它們分別翻譯為「起原因作用的」和「被（原因）引起的」。對於與它們相應的名詞 *das Verursachende* 和 *das Verursachte*，我分別翻譯為「起原因作用的東西」和「被（原因）引起的東西」。這主要也是為了強調字面的「原因」的意思。翻譯中還有一些值得注意的問題需要結合具體上下文來說明，我在文中一一加了注釋，這裏不再重複。

本書不是從拉丁文直接翻譯。應該承認，我確實無法把握，在表達司各脫的思想上，我的譯文距原著有多遠。我在翻譯過程中盡了最大的努力認真地參照了拉丁文和英譯本，希望讀者能夠對譯文中存在的缺點和錯誤提出批評指正！

司各脫的《論第一原理》一書的中譯文早在一九九六年就完成了。為了方便讀者，劉小楓先生建議並希望我把德文譯本的疏解一併譯出。由於一九九七年到德國訪問研究，回來後忙於國家九五重點項目的寫作任務，加

上其他許多事情，疏解部分的翻譯一拖再拖，最後絕大部分疏解（從第二章的第九個結論，即第16節開始，直到結束）還是請中國社會科學院哲學研究所《哲學譯叢》的王彤先生幫助翻譯才完成的，我只翻譯了前面很小一部分，並且校對了王彤先生的翻譯。

感謝香港的漢語基督教文化研究所為我提供翻譯此書的機會！感謝為編輯出版此書付出了辛勤勞動的各位小姐和先生！

# 德譯本導言

ix

## 一、論司各脫的生平與著述

關於約翰·鄧·司各脫的生平，我們了解得少之又少。<sup>1</sup>除了他的忌日之外，我們只知道一個日期，也就是他被授予神父職位的日子：一二九一年三月十七日，他在北安普敦(Northampton)被林肯地區的主教薩頓(Oliver Sutton)授予聖職——牛津就屬於林肯主教轄區。這時，他至少已經二十五歲，所以他的出生之年最晚應該是一二六五或一二六六年。當然，再往前推一些也不是沒有根據的。

他的外號證明他是蘇格蘭人，因為在十三世紀，沒有哪位愛爾蘭人有這樣的外號。「鄧」(Duns)應該表示一個地名，同時表示他的出身，尤其是因為他經常被叫做 de Duns。但這究竟是哪一個地方，則無法清楚地斷定；說鄧這個小鎮位於貝爾維克(Berwick)的伯爵領地，應該比較合適，一九六六年那個地方為他豎立了一個紀念碑。

---

1. 關於他的研究狀況，參見：C. Balić, 《司各脫》(*John Duns Scotus*; Rom, 1966)。巴利奇另有兩篇論文摘要，選自Ryan & Bonansa編：《司各脫誕辰七百週年紀念文集》，同前，頁1-27、368-379。

他何時何地加入方濟各修會，我們同樣不清楚。當然，人們首先想到的是紐卡斯爾(Newcastle)，但這個說法並沒甚麼證據。傳記裏提到的細節，都是來自十八世紀一位編年史家的自由想象。<sup>2</sup>

我們對他早年的學習也一無所知。當我們想到他一二九一年出現在牛津時，他很可能此前就已經在那兒了；在接下來的幾年時間，他一直同牛津保持密切聯繫。

傳記有好幾處假定，司各脫不久便去了巴黎學習神學。修會領導層希望在那兒培養有天賦的學生，而且可以確定的是，一三〇二年之後，他作為學士(Baccalar)在巴黎講授神學；根據巴黎的規章，獲准進行這類教學活動的前提是，候選人在規定的九個學年裏至少有四年呆在巴黎。這四年可以在一二九一至一二九八年期間任意選擇。

當然非常遺憾的是，這個假定所根據的是大學的規章；眾所周知，大學規章直到今天都是遵守得很嚴格。但恰恰在巴黎時常有例外，對修會的人更是這樣。此外也不該忘記，牛津同樣有規章，它規定學生在整個學習期間務必在場，修會的人士也不能豁免。<sup>3</sup>司各脫一三〇

---

2. 參見：Henry Docherty, 〈布羅奇手稿與司各脫〉(The Brockie Mss. and Duns Scotus), 載《司各脫的教義》(*De doctrina Joannis Duns Scoti*; Rom, 1968), 卷一, 頁327-360。——邁爾(Ludwig Meier)於一九五〇年提出來的置疑，由此也得到了證實。

3. 參見：Ludwig Meier, 〈論司各脫的傳記〉(Zur Biographie des Duns Scotus), 載《科學與智慧》(*Wissenschaft und Weisheit* 15 [1952]), 頁216-221。邁爾完全堅持這種觀點：司各脫在一三〇二年之前，從未到過巴黎。事實上，卡勒博(A. Callebaut)的相反觀點(Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296, in: *Arch. Franc. Hist.* 12 (1924), p. 3-12)以及隆普雷(E. Longpré)的相反觀點(Les séjours de Jean Duns Scot à Paris, in: *La France franciscaine* 12 [1929], p. 353-373), 雖然一直很少引起爭議，但也只不過是任意的推測。

○年之前從未到過巴黎，這一點即使不說比相反的情況可能性更大，至少也非常有可能。

最新發現的證據反過來告訴我們，司各脫也曾在劍橋學習過，甚至可能在他開始自己的教學活動之前。在十三世紀的最後一年，他或許已經在劍橋第一次開始講授隆巴德 (Petrus Lombardus, 約1100-1164) 的《箴言書》 (*Sentenzen*, 1159)，一部官方欽定的神學教科書；解釋這部教科書，是學士——神學教職 (Magisteram) 候選人——的義務。大約在一三〇〇年，有關《箴言書》的大型講課活動肯定已經在牛津進行，而講課筆記為我們保留下來了。這一年可以證明他曾到過牛津。

從一三〇二年起，他重新講授《箴言書》，在巴黎也是如此。但在接下來的一年，這項活動就中斷了：法王美男菲利浦 (Philipp der Schöne) 要求巴黎的大學教師在一份文件上簽名，呼籲在宗教大會上反對教皇博尼法斯八世 (Bonifaz VIII)，司各脫屬於拒絕簽名的一派，被驅逐出法蘭西王國。我們不知道他去了哪兒；<sup>4</sup>或許他在牛津又授了一年課。無論如何，他於一三〇四年底重返巴黎，因為在這段時間，修會主管希斯帕努斯 (Gonsalvus Hispanus) 推薦他晉升為神職教師 (Magister)。<sup>5</sup>這一事件的發生應該是緊接着一三〇五年，但只是到了一三〇六至一三〇七年期間，他才順利拿到「神職教師主任」 (Magister regens) 的職位。一三〇七年，他作為方濟各修

4. 參見Ephrem Longpré, 《司各脫支持教廷而反對高盧主義》 (*Le B. Jean Dans Scot O. F. M. pour le Saint-Siège et contre le Gallicanisme*; Quaracchi, 1930)。——這個筆記，如我們所知，遭到非法國人的徹底拒絕；所以，不要由此推導出司各脫對教皇英雄般的忠誠。

5. 當司各脫於一三〇二年之前在巴黎時，他的老師很可能已經在那兒了；但這兩件事都沒有得到證實。

士總會的「首席教師」(Lector principalis) 被派往科隆 (Köln)。一三〇八年十一月八日，他在那兒去世。他被安葬在科隆小教堂。

根據這些零星的傳記材料，司各脫的著述活動不會超過十年時間。如此說來，他的寫作涉獵範圍就非常可觀。後來傳統上認為屬於他的，除了明顯真實無誤的著作之外，還有相當多的著作，其中絕大多數只是到了我們這個世紀經過考證後，才能被證明是偽書；這些著作中，有些著作，首先是維塔利斯 (Vitalis de Furno) 大主教所撰的《論第一事物》(*De rerum principio*，不可與《論第一原理》相混淆)，在歪曲司各脫教義的整體形象方面起了相當大的作用。<sup>6</sup>以下各篇被認為真實無疑的著作。<sup>7</sup>

### 1. 論隆巴德的《箴言書》

如前所述，司各脫多次講授《箴言書》。有關這些講課的第一批筆記被稱作《講演錄》(*Lectura*)；在一些手稿裏，這些筆記夾雜在《箴言書》的前三卷，但只有第一卷至今還在刊印(《梵蒂岡版》[*Editio Vaticana*]，卷十六至十七)。

巴黎講課的成果是一些《記錄》(或《報告》)。這說明它們是聽眾的課堂筆記，這些筆記當然可能在性質上有所不同，但仍然能夠體現作者的真正教誨。這類「記錄」  
xii 有四篇涉及《箴言書》第一卷，兩篇涉及第二卷，四篇涉

---

6. 由此看來，關於司各脫學說的舊文獻(一九三〇年之前)除了作為「司各脫主義」影響史的資料之外，實際上已經不可用了。

7. 參見巴利奇 (C. Balić) 論述《梵蒂岡版》的「歷史考證專題」(*Disquisitio historico-critica*)，載《梵蒂岡版》，卷一，頁142-154(「真實無疑的著述一覽」)。

及第三卷，兩篇涉及第四卷。這些「記錄」中有一篇曾被刊印，但肯定沒有經過司各脫本人授權。<sup>8</sup>

不管是《講演錄》還是《記錄》，都沒有經司各脫本人吩咐就被公開發表。司各脫對已有的材料經過反覆整理，有補充，有刪減，然後才發表。最終確定的文稿題為「整理稿」(Ordinatio)。所以，它就是作者最後審訂的版本。

遺憾的是，《整理稿》在司各脫手裏並沒有最後完成。顯然，他在從事這項工作的過程中去世了，留下了一部文稿；文稿並非處處充斥着刪減、補充和修改，新舊文本對照並存，也保留着一些遺漏，但沒有留下有待補充完整的線索：簡言之，這是一個加工樣品，而不是一個已經完善的作品。那些後來發現這份未完成稿的人滿懷虔誠地要求，他們應該按照作者意思的可能性完成這項工作，有時候也免不了根據某些文本——但主要是根據現有的文本——稍作一些文字方面的補充。《整理稿》的校勘本一經問世就廣為人知，其預定的目標是，清楚地展示《整理稿》如司各脫所流傳下來的面目。這項工作，第一次清楚地區分了《講演錄》、《記錄》及《整理稿》(另可加上討論《箴言書》卷一的《增補》[*Additiones magnaе*]，以及各種各樣的簡寫和摘錄)。只有在這個校勘本完成之後，才可以對司各脫的學說、而且首先是它的發展經過，給出最後的判斷。

在舊版本中，《整理稿》被稱為「牛津著作」(*Opus Oxoniense*)，與之相對的是《巴黎記錄》(*Reportata*

---

8. Reportation zu Buch I in Cod. Vindobonensis, bibl. nat. lat. 1453；參見 Balić, 《司各脫》，同前，頁37、78。

*Parisensia*)。這也成為如下看法的根據：前者是司各脫的牛津講稿，後者是他的巴黎講稿；最新的研究證明，這個看法是錯誤的。

司各脫論述《箴言書》的文字並不是真正的注解——就如同他論述亞里士多德的文字一樣——而是答疑，是獨立的研究，不用顧及隆巴德的原文。第四卷的前言，尤其是「區分」(*Distinctionen*)那一章的前言，保留完好；  
xiii 當時的答疑對象也利用這個機會，接觸到了有待注解的原文內容。從根本上講，這個「注解」當然是一部獨立的神學思辨著作。不管是在外延還是在含義上，這都是司各脫的主要作品。

## 2. 論辯集

這裏所說的是·一部內容廣泛的《自由論辯》(*Quodlibetum*)，也就是一個論辯彙集，好比神職教師在規定的場合舉行論辯，同時讓參與者在這些場合提出問題。就其文獻特徵來說，這部重要的著作僅僅來源於司各脫的巴黎教師時期。

還有一些《彙集》(*Collationes*)，它們不是佈道，而是同樣對辯論的複述。

## 3. 論亞里士多德的文字

司各脫以答疑的形式注解了波菲利(Porphyrrios)的〈前言〉、《範疇篇》、《解釋篇》(兩篇注解)，以及《智者派的反駁》；比較重要的還有《靈魂論》各卷的注解(合作者在多大程度上參與了現有的編輯，這裏仍然不太清楚)，而且首先包括《形而上學》前九卷的注解。

#### 4. 獨立的論文

除了《論第一原理》之外，司各脫還撰寫了一篇論文《公理集》(*Theoremata*)。尚有疑問的，不是這篇文章的真實性(通過前述引文，至少可以確定公理一至十一的真實性)，而是其講授內容的真實性；迄今為止的解釋嘗試都不太令人滿意。只有校勘本才有可能給出最終有效的說明。

司各脫的著作有兩個全集版本：第一個版本是由方濟各修士沃丁整理，並且於一六三九年在里昂(Lyon)分十二卷出版。這個版本包含了許多偽篇，甚至包括形形色色的作者對司各脫著作的注解。第二個版本於一八九一至一八九五年在巴黎由維韋斯(Vivès)出版社分二十六卷出版，是沃丁版的重印，只不過增加了一個偽篇《完善的狀態》(*De perfectione statuum*)。

xiv

這兩個版本都經不起現代考證標準的推敲，因此在我們這個世紀，方濟各修會委託一個由巴利奇領導的經院哲學委員會(Commissio scotistica)，從事校勘本的整理工作。這個《梵蒂岡版》的前兩卷於一九五〇年出版；在此期間，《整理稿》卷一以及《第一講演錄》(*Lectura prima*)卷一也問世了。新版以及巴利奇作為其先行準備而發表的著作，為司各脫著述史的文獻史清理作出了最根本性的貢獻。一切將來的研究，都以它們為出發點。<sup>9</sup>

## 二、《論第一原理》

如習慣上所說，《論第一原理》(*Tractatus de primo*)

---

9. 特別是有關司各脫學說的研究，只有基於批評校勘文本的保障，才能聲稱具有可行性。對解釋工作的這一限制將會延續很長時間；編輯工作有望在十年內完成。

*principio*) 的真實性完全不容置疑。能夠證明其真實性的，有司各脫的手稿，有同時代人及第一代學生的引述，最後還有司各脫本人：他在《整理稿》的一個邊注中，就提到了《論第一原理》。<sup>10</sup>

我們目前所見的文本顯示，它在編輯方面有一些不規整之處；從流傳下來的證據來看，這些不規整與後來的刊印無關，而是應該視為原本之過。尤其在採用《整理稿》原文的地方，這些不規整體現得非常具體。有兩個地方甚至可以發現錯誤，這些錯誤可能僅僅是在謄寫過程中從《整理稿》而來，所以必須用《整理稿》來校正。<sup>11</sup>它們的出現最容易表明，司各脫是一位合作者，他通過合作者來突出自己在《整理稿》中所承擔的那一部分。人們以前期望有一位編輯消除這種不規整，但這個團隊無論如何不是一位這樣的編輯，而是一個獨立的秘書處 xv (Amanuensis)，他們的理解偶爾也會流傳下來，有時候複製一句話嫌太多，有時候複製一句話嫌太少。<sup>12</sup>在每一種情況下，都沒有作者的最後修訂，儘管這種修訂對出版來說很有必要。傳統顯然發現了一個未完成的文本，並且保持它的原狀；這種情況僅僅意味着，作者隱藏在文本的背後。

隨同原文一道流傳下來的十篇《增補》暗示，作者並沒有完成這項工作。<sup>13</sup>有些問題僅僅在文本的上下文中稍

---

10. 參見Balić, 《梵蒂岡版》，卷一，第161-164頁。

11. 在我們的論文中是第64和78條，可參考那兒的注釋。

12. R. P. Prentice, 《在論第一原理中所見到的司各脫之基本屬性形而上學》(*The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his de primo principio*; Rom, 1970), 頁196以下。他相信可以辨認出這個「團隊」(Jacob von Ascoli), 但他將其看成是一個「合作者」。

13. 如同在版本中一樣，在手稿中它們也是被嵌入進文本，多數情況下是用額外插入(Extra)予以突出。在米勒的校勘版中，它們被抽取出來，附在後

稍提及，並沒有作最後處理，但在《增補》中卻得到了討論。很難想象，這些《增補》的最初撰寫者是文本作者之外的其他甚麼人，所以也必須被看成是真實的。然而，人們處理這些《增補》的方式不會好過殘篇，因為殘篇顯然是從原文中摘錄下來的，其中至少有一篇《增補》(按米勒的算法應該是第五篇)甚至標明了刪改的評語。<sup>14</sup>

以上所述，提供了一個有關著作編纂日期的線索。無論如何，編纂日期都不能被看成是一篇早期作品的不完善性；《論第一原理》對《整理稿》的依賴關係(證明這一點的，最終不是所謂的謄寫錯誤)，已經排除了這一點。以前人們假定，司各脫的英年早逝使該書沒有最終完成，使得《論第一原理》成了他臨終之作。不管怎樣，《論第一原理》要比《整理稿》的第一卷更早。《論第一原理》的文本約有一半取自《整理稿》的第二、第三和第八個「區分」。<sup>15</sup>這就近乎認為：正是在從事《整理稿》這一部分的工作時，司各脫覺得有必要把其中關於形而上學之上帝學說的可信材料，收錄進一本自己的著作中，並且將其納入該著融貫的體系之中。

xvi

讓人一眼看出著述的整體，正是作者的意圖。<sup>16</sup>在

---

面，但仍然放在同一個序列中，我不能發現其中的原則。

14. 這個「第五篇」附錄事實上是由兩部分組成，而這兩部分並不是毫無關係。第一部分(Müller版，頁159，第2-10行)僅僅存在於一份手稿之中，而且是同隨後的部分——在《論第一原理》的結尾處——偶然地結合在一起(參見Müller版，頁134，注124a)。第二部分包含了一個自己的「結論」(conclusio)，後者並沒有被安排在文本的上下文中，而且從內在的標準來看，也不屬於文本的上下文。後者能夠由所有的「附錄」來說明。
15. C. Balić, 《梵蒂岡版》，卷一、頁161恰恰排除了已經接受的目標。
16. 這裏現有的注解對結構給出了一個更準確的分析。普倫蒂斯(R. P. Prentice)在《在論第一原理中所見到的司各脫之基本屬性形而上學》(同前)中，給出了一個整體解釋；可進一步參見該書中的文章：〈司各脫《論第一原理》第一章的幾層含義》(Some aspects of the significance of the first chapter of the "De primo principio" of John Duns Scotus)，載 *Autonianum* 36 (1961)，頁

《論第一原理》四章之中，前兩章討論的是本質秩序 (Ordo essentialis)，對它進行系統的闡明。就這一部分來說，即使肯定可以在個別地方發現同《整理稿》的相似之處，也不存在表述上的對應物。第三章順理成章地立足於這一基礎，進而證明了第一本性 (Erste Natur) 在作用原因性、目的原因性、優越性這三種本質秩序中的實存與統一。這裏如同在第四章一樣，詳細地參照了《整理稿》：第四章揭示第一本性從統一性與單純性到作為無限存在之規定性的過渡。這樣才可以獲得真正神學的基本概念，而這一神學就是從基本概念出發來建構上帝學說。所以，形而上學的上帝學說從它的基礎一直通達其頂點，而在這個頂點才觸及神學。正是思路的完整性構成了這篇文章的與眾不同之處，而且最能體現它的名稱：Tractatus vere aureus (金一般的著述)。這樣就可以從中看出該文草稿的要旨；這也接近如下猜測：這裏，司各脫希望就形而上學的上帝學說，給出一個最終、有效的說法。

要將這篇文章收入《司各脫全集》，重要的一點是：作者本人還提到另一篇論文，他希望將它放在現在這篇文章之後。在前者論述了「形而上學」之後，第二篇文章所處理的應該是「論信仰」(de creditis)。<sup>17</sup>與此相應，在一份古老的手稿之中，我們這篇文章被稱為「第一原理初論」(primus tractatus de primo principio)。<sup>18</sup>人們希望在

---

225-237，以及〈司各脫的《論第一原理》作為十三世紀的實講〉(The "De primo principio" of John Duns Scotus as a thirteenth century "Prosligion")，載 *Antonianum* 39 (1964)，頁 77-109。

17. 參見我們文本中的第 93 條。

18. 甚至在相對而言最早和最好的版本 (Madrid, bibl. palat. realis, cod. 411 = Ma Müller)。

這篇文章裏看到一些關於《公理集》的暗示——準確地講，是關於某些特定部分（公理十四至十六）的暗示，這一部分在校勘本中題為「論信仰」。儘管《公理集》，尤其是其中關於這一部分的真實性，沒有甚麼疑問，但除了認為司各脫的其他著作並沒有使用這個標題之外，很難給出甚麼其他理由來解釋這種關聯性。一切在形式和內容方面基於這種關聯性所持的期待都將落空，而假如不是急於獲得解釋，那麼任何無成見的讀者都不會認為，兩篇文章是以這種方式相互關聯。<sup>19</sup>我的最終看法是，「信」這篇文章——按我的設想，它是對三位一體說（Trinitätslehre）的一種處理方式——從來就沒有寫過。或許司各脫因為死亡而來不及撰寫；這也符合拙文後面的說法。

### 三、談談目前的版本

《論第一原理》是最重要的司各脫文本，它被收進了一部校勘本，更確切地說，在一九四一年被米勒收進了他的注釋本。這個版本考慮到了所有已知的手稿，同時立足於全部流傳文稿，並且在校勘本的參考資料中收錄了這些手稿的全部異文。遺憾的是，這個版本在二戰期間因為時間緊迫而匆匆完成。這樣一來，它就不免有些缺陷，而批評者很快就指出了這些缺陷。首先，出處說明沒有完成，印刷本也不足夠。校訂的參考資料也不是那麼有條理；有時候甚至很不清楚，並且容易造成誤解。最後，根據今天的研究情況，人們希望不僅有一個

---

19. 參見沃爾特在其出版的《論第一原理》前言（同前，頁xii-xvii）中對於這一問題的論述，他證明說，這裏所說的《公理集》的章節，是按照一種錯誤的順序流傳下來的。

整理得更好的參考資料（甚至以完善為目標，似乎也受到嚴格檢驗），而且對文本也進行一些改進。因此，不同版本之異文的選擇（儘管就這一點而言仍然可以發現錯誤），比起解釋方法的使用來說，並不那麼重要；在《整理稿》的校勘版工作之中，解釋方法的使用已經被證明是獲得一個清楚而明晰文本的手段。

xviii 這樣一來，米勒的貢獻就不能一筆抹殺：他的版本必然成為這項漫長工作的基礎，直到被《梵蒂岡版》的相應文本所取代，而且後者的問世仍然遙遙無期。羅奇於一九四九年連同第一個英譯本一道出版的文本，仍然立足於米勒。羅奇把七個手稿放在一起加以整理校對，所以就能夠改正米勒的一些錯誤。而且在很多地方，他在對原文進行了修改，因為鑒於對手稿的嚴格評價，他得出了太容易產生偏差的結論。在我看來，這總不是更正；而且有些顯然需要更正的地方，卻被忽視了。然而，對《論第一原理》的文本，羅奇的工作仍然有一份有價值和獨立的貢獻，必須受到承認和重視。

在米勒和羅奇之後，沃爾特的版本被稱為第三個版本，他在一九六六年將這個版本連同一個最新的英譯文一道出版。遺憾的是，這個版本仍然沒有作出人們肯定期望的改進；兩位前人的許多錯誤仍然原封不動地保留下來。它的真正貢獻是最新的翻譯，後者提供了一個重要的解釋輔助手段。今天，這個版本取代了羅奇的翻譯，後者完全不能令人滿意，而且把原文中不可理解的地方簡單地轉換成英文。沃爾特在所有地方都給出了可替換用語，有時候他甚至以一個拉丁文本為前提，後者沒有重印版本的錯誤。

我所確定的文本根據這三個版本進行了整理。我以

米勒為起點，接受羅奇和沃爾特的校訂，因為這些校訂都是以手稿為根據，但我試圖超越它們，在關鍵的地方以米勒提供的材料為基礎找到一個新的解決辦法。這些偏差值得注意，但只要是恰當的偏差就是有根據的。而且在加標點時，我自認為並沒有受到我的出版社約束，相反我重新把它當作為讀者服務的解釋手段，當然不需要追求梵蒂岡版本的完美。在米勒和羅奇那兒發現的出處說明，將經過重新整理和完善；引用方式可參見下面的出處目錄。

考慮到現行版本需要改進，重新整理文本對我來說似乎不太可行；如果是這樣，那麼這裏首要的目標仍然不是編輯和歷史考據。我的首要意圖是，使一個廣泛的非專家公眾群體能夠閱讀這個替代性的文本，因為一個關於司各脫思想的入門對他們比較合適。《論第一原理》之所以很合適，是因為它是一個前後一貫的整體，這個整體是其前提的展開，可以被理解成是相對獨立於司各脫的全集，而且擁有適度的範圍。當然，絕對不應該認為它是初學者的入門書。毋寧說，它面向的是一位熟悉經院哲學的語言、風格、概念世界和論證方式的讀者。這當然就讓人想起了一三〇〇年前後時期的經院哲學，與阿奎那或蘇亞雷斯(Suarez)的時期相比，這一時期的經院哲學對專業技藝的知識提出了更高的要求。即使有誰想要研究這些作者，也不可能輕易地克服在研究司各脫時所體現出來的技藝方面的困難。現行版本附加了一個譯文和一個注解，試圖通過這種方式盡力提供幫助。

這兩種輔助手段應該指向原文本身。所以，翻譯的目標是用一種現代或自己發明的技藝，取代經院哲學的技藝。翻譯不過是一種語言方面的輔助手段，不要求有

甚麼獨立的價值。這樣一來，翻譯和費 (Hans Louis Föh) 所從事的努力就有所不同；與其說它追隨的是伯納 (Philotheus Böhner) 及巴特 (Timotheus Barth) 所指出的道路，不如說是同原文保持更緊密的聯繫。翻譯追求的是字面直譯以及術語的前後一致，但絕對不追求語言上的純語主義 (Purismus)。讀者不應該把翻譯當作獨立的偉大事物，而是通過它來發現原文。只有在原文中，才能體會司各脫的思想風格，而且只有這種體會才導向對思想的理解。

翻譯顯然不僅僅是語言方面的輔助工具，而且是解釋的輔助工具。解釋重點放在注解上。正因為這裏試圖為非專業人士提供一個入門，所以注解才是必不可少。我在學術講座中對文本經過多次研究，每次研究都花上好幾個學期；有了這種研究體會，我就很清楚，這並不涉及到對個別要點的解釋，因為它們無論如何都需要加以釋。至少在《講演錄》的一開始，讀者對論證風格還完全不熟悉的地方，對思想脈絡進行一個準確的分析還是必要的。因此注解就一步步地跟隨文本。注解有時候處理一個意義段落，用數字邊碼在文本上對它作好標識，在適當的地方不僅插入細節說明，而且插入更一般性的提示和概括。這樣一來，只要在確定的課堂時間裏能夠成功處理好一篇這樣的文本——那麼這些注解就同一個解釋討論班的筆記所提供的東西完全一致。

因此，注解的意圖不是豐富有關司各脫的廣泛歷史考證研究。它不探究從這部著作開始貫穿至司各脫全部著述的多重線索。它也不追蹤把司各脫同以下諸位哲學家勾聯起來的思想歷史譜系：埃吉迪烏斯 (Aegidius von Rom)、根特的亨利 (Heinrich von Gent) 及方丹 (Gottfried

von Fontaines)，此外還包括阿維森納 (Avicenna)。順便提一下，把《整理稿》放在這項研究之後，是更好、更名副其實的做法，尤其是因為《梵蒂岡版》的出處資料和對勘資料已經指出了這一途徑。我們這裏僅僅關心對現行文本的理解，而且僅僅出於這一目的，才給出關於對勘或一般歷史語境的提示。一句話，注解追求的是啟發性的目標。

當然，這一切同某種類似於將德爾斐神諭用途 (ad usum Delphini) 大眾化或簡化的做法毫不相干。我們從來不將司各脫打扮得那麼淺白，而是僅僅通過密切的接觸來理解文本。這是一條艱辛的道路，因此不可能是康莊大道；而注解和翻譯只不過是這條艱辛道路上的輔助工具。但也只有通過這個途徑，讀者才能清楚地看到，這裏實現了形而上學在歷史上的一種全新可能性，這種形而上學不可能用某種流行的歷史標籤來充分地表達，比如像柏拉圖主義、新柏拉圖主義、亞里士多德主義、奧古斯丁主義、阿維森納主義，或方濟各主義等這類標籤。

## 四、參考書目指引

### 1. 關於本導言第三節

以如下版本的《論第一原理》作為基礎：

- Marianus Müller 編，《司各脫的論第一原理》(*Joannis Duns Scoti Tractatus de Primo Principio*; Freiburg, 1941)。
- Evan Roche，《司各脫的論第一原理——一個修訂過的文本以及一個翻譯》(*The De Primo Principio of John Duns Scotus. A Revised Text and a Translation*; St. Bonaventure-Louvain, 1949)。

- Allan B. Wolter編，〈司各脫：論上帝作為第一原理〉(*John Duns Scotus: A Treatise on God as First Principle*; Chicago, 1966)。

同時參照以下司各脫文本的德文翻譯：

- xxi
- Philotheus Böhner & Étienne Gilson，〈基督教哲學：從開端到庫薩的尼古拉〉(*Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*; Paderborn, 1954)，頁590-593。本譯本第91至93節的翻譯參考了該書。
  - Timotheus Barth，〈司各脫與一種超自然啟示的必然性〉(Duns Scotus und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung. Ordinatio Prolog q. 1 übersetzt und eingeleitet)，載《方濟各研究》(*Franziskanische Studien* 40 [1958])，頁382-404；《方濟各研究》40 (1960)，頁51-65。
  - Hans Louis Fäh，〈司各脫：上帝的存在可以通過自己來得知嗎？〉(Johannes Duns Scotus: Ist Gottes Dasein durch sich bekannt? Ordinatio I, d.2, q. 2 übersetzt und erklärt)，載《方濟各研究》43 (1961)，頁348-373。
  - Hans Louis Fäh，〈司各脫：上帝的存在與獨一性〉(Johannes Duns Scotus: Gottes Dasein und Einzigkeit. Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3)，載《方濟各研究》44 (1962)，頁192-241、343-382。
  - Hans Louis Fäh，〈司各脫：上帝的可知性〉(Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes)，載《方濟各研究》47 (1965)，頁187-299。

費還在其翻譯的注釋中提供了豐富的材料。這對《論第一原理》的拉丁文譯本也適用：

- Duns Scotus著，Pietro Scapin譯，《論第一原理》(*Il primo principio degli esseri*; Rom, 1968)

## 2. 文本的版本

三個全集版本：《梵蒂岡版》(Rom, 1950ff.)，迄今已出版了八卷；沃丁版(Lyon, 1639)，共十二卷；維韋斯版(Paris, 1890-1895)，共二十六卷；這些都已經在本導言裏談到了。

作為練習而值得推薦的是雙語對勘的文選：

- Allan B. Wolter編譯，《司各脫哲學文集：文選與翻譯》(*Duns Scotus: Philosophical Writings. A Selection and Translation*; Edinburgh, 1962)。

為研究目的所需的是這兩個版本：

- 《司各特全集：三一上帝》(*Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Dios uno y trino*; Biblioteca de autores cristianos 193; Madrid, 1960；包括梵蒂岡版《整理稿》I [prol. 及d. 1-2]的西班牙語和拉丁語翻譯；還包括由阿倫蒂斯翻譯的《論第一原理》，附有羅奇的原文)。
- 《司各特全集：自由論辯》(*Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto. Cuestiones cuodlibetales*; Bibl. de aut. crist. 277; Madrid, 1968；包括由阿倫蒂斯翻譯的《自由論辯》，並且遵循了沃丁和維韋斯的原文)。

## 3. 文獻

甲、參考書目：舍費爾(Odulf Schaefer)的報告有實際的創造性，參見Bibliographia de vita, operibus et

doctrina Joannis Duns Scoti, Saec. XIX-XX, Rom, 1955 ; 在Resenha abreviada da bibliografia escotista mais recente (1954-1966)中還有繼續，參見《葡萄牙哲學評論》(*Revista Portuguesa de Filosofia* 23 [1967])，頁338-363。

xxii 乙、文集：為紀念司各脫誕生七百週年，有兩部重要的文集問世，這使我們能夠對司各脫的研究狀況有一個廣泛的了解：

- J. K. Ryan & B. M. Bonansea編，《司各脫誕辰七百週年紀念文集》(*John Duns Scotus 1265-1965; Philosophy and the History of Philosophy Vol. 3; Washington, 1965*)。尤其重要的是阿倫蒂斯、沃爾特、克雷斯維爾(J. R. Creswell)、巴特的論文。
- 《司各脫的教義》(*De Doctrina Ioannis Duns Scoti; Studia Scholastico-Scotistica 1-4; Rom, 1968*)，四卷本，包括一九六六年九月十一至十七日在牛津和愛丁堡舉行的司各脫學術會議記錄；第一卷中論及「司各脫的歷史歸類」的，比較突出的有：博拉克(Borak)、赫雷斯(Hoeres)、克魯斯—埃爾南德斯(Cruz-Hernandez)、貝魯貝(Cammille Bérubé)的論文，而論及「司各脫的方法」的，有巴利奇的論文；第二卷論及「司各脫形而上學的哲學解釋」，其中比較突出的有：沃爾特、克盧克森、斯泰拉(Stella)、范布雷達(Van Breda)、普倫蒂斯(Prentice)、巴特、阿倫蒂斯、斯卡平(Pietro Scapin)的論文。

更多的信息給出了最新的選集本：《司各脫思想中的上帝與人》(*Deus et Homo ad mentem J. Scoti; Studia Scholastico-Scotistica 5; Rom, 1972*)。包括一九七〇年九月二十八日至十月二日在維也納舉行的司各脫學術會

議記錄；這裏尤其要提到貝魯貝、克盧克森、洪內費爾德 (L. Honnefelder) 的論文。

丙、專著：專門論述《論第一原理》的專著是：

- Robert P. Prentice, 《在論第一原理中所見到的司各脫之基本屬性形而上學》(*The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as Seen in His De Primo Principio*; Rom, 1970)。

提供一個全面介紹的是：

- Étienne Gilson, 《司各脫：基本學說思想介紹》(*Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*; Düsseldorf, 1959)。法文版為《司各脫》(Paris, 1952)。

對司各脫形而上學之研究具有奠基意義的是：

- Allan B. Wolter, 《司各脫形而上學中的超驗的東西及其作用》(*The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*; St. Bonaventure, 1946)。

提供「在者」之基本問題的最新研究狀況的是：

- Ludger Honnefelder, 《作為形而上學對象的如是存在之概念：從司各脫的學說看》(*Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*; Diss, Bonn, 1971)。

研究重要的基本問題(特別是以創造性的方式)的是：

- Heribet Muehlen, 《存在與位格：以司各脫為根據》(*Sein und Person nach Johannes Duns Scotus*; Werl, 1954)。
- Eberhard Wölfel, 《存在結構與三位一體問題：司各脫的自然神學基礎研究》(*Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersuchungen zur Grundlegung der natürlichen Theologie bei Johannes Duns Scotus*; Münster, 1965)。
- Waler Hoeres, 《作為純粹完滿性的意志：以司各脫為根據》(*Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*; München, 1962)。

在更廣泛歷史範圍內研究司各脫思想之問題的成果如下：

- Cammille Bérubé, 《中世紀個人的認知》(*La connaissance de l'individu au moyen-âge*; Paris, 1964)。
- Sebastian Day, 《直觀認識——後期經院哲學的一個關鍵意涵》(*Intuitive Cognition — A Key to the Significance of the Later Scholastics*; St. Bonaventure, 1962)。

xxiii

丁、論文：以下選文(不再考慮上述選集中的論文)的立足點是我作為編者的判斷素養，這也是現行注解的基礎。

- F. Alluntis, 〈司各脫的《論第一原理》〉(El "Tratado del primer principio" de Escoto), 載《真理與生命》(*Verdad y vida* 18 [1960]), 頁549-561。

- C. Balić, 〈關於司各脫的基本立場〉(Circa positiones fundamentales Ioannis Duns Scoti), 載*Antonianum* 28 (1953), 頁261-306.
- T. Barth, 〈關於司各脫著作中基本的名義相符立場〉(De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum), 載*Antonianum* 14 (1939), 頁181-206、277-398、373-392 (基本內容；個別地方有重複)。
- T. Barth, 〈阿奎那和司各脫論世俗存在及其內在根據〉(Das weltliche Sein und seine inneren Gründe bei Thomas von Aquin und Duns Scotus), 載《科學與智慧》21 (1958), 頁170-187。
- H. Borak, 〈司各脫之存在概念的形而上學建構〉(Metaphysischer Aufbau des Seinsbegriffs bei Duns Scotus), 載《科學與智慧》28 (1965), 頁39-54。
- S. Brown, 〈阿維森納與存在概念的統一性〉(Avicenna and the Unity of the Concept of Being), 載《方濟各研究》25 (1965), 頁117-150。
- W. Hoeres, 〈根特的亨利和司各脫論存在與本質〉(Wesen und Dasein bei Heinrich von Gent und Duns Scotus), 載《方濟各研究》47 (1965), 頁121-186。
- A. J. O'Brien, 〈司各脫論本質與存在的區分〉(Scotus' Teaching on the Distinction between Essence and Existence), 載《新經院主義》(*The New Scholasticism* 38 [1964]), 頁61-77。
- J. Owens, 〈直到哪一點上帝才能被納入司各脫的形而上學?〉(Up to What Point is God Included in the Metaphysics of Duns Scotus), 載《中世紀研究》(*Mediaeval Studies* 10 [1948]), 頁61-77。
- J. Owens, 〈上帝存在之司各脫式證明的特別之處〉(The Special Characteristics of the Scotistic Proof that God

Exists) , 載 *Analecta Gregoriana* 67 (1954) , 頁311-327。  
這是對司各脫之上帝證明的最清楚闡述。

- R. P. Prentice , 〈司各脫《論第一原理》第一章的幾層含義〉  
(Some Aspects of the Significance of the First Chapter of  
the De primo principio of John Duns Scotus) , 載  
*Antonianum* 36 (1961) , 頁225-237。
- R. P. Prentice , 〈司各脫的《論第一原理》作為十三世紀的  
宣講〉(The De primo principio of John Duns Scotus as a  
Thirteenth Century Proslogion) , 載 *Antonianum* 39  
(1964) , 頁77-109。
- G. Scheltens , 〈托馬斯的類比說與司各脫的單一含義說〉  
(Die thomastische Analogielehre und die Univozitätslehre  
des J. Duns Scotus) , 載《方濟各研究》47 (1965) , 頁315-  
338。這是一個清晰而準確的闡述。
- A. B. Wolter , 〈司各脫與上帝的存在與本性〉(Duns Scotus  
and the Existence and Nature of God) , 載 *Proceedings of  
the Catholic Philosophical Association* 28 (1954) , 頁94-  
121。

## 五、出處目錄

xxiv 文本的出處證明僅限於重要的引文，唯一例外的是  
安瑟倫，但在關聯非常明顯的地方也不正式引用。證明  
附上了指數(阿拉伯數字)，數字則與章節相關。根據由  
字母標識的文本，以下的出處目錄表明引文所在的段  
落。

安瑟倫 (F. S. Schmitt 編, 《安瑟倫全集》[*Opera omnia*; Seckau,  
1938], 卷一)

《獨白》(*Monologion*) : c. 15:53

《論證》(*Proslogion*) : c. 2-3:79

亞里士多德(正文有時根據篇和卷，即阿維洛伊導言的分節來標明；版本：Venedig, 1483，共三卷；Venedig, 1559-1564，共十卷，即所謂的Iuntina；括號中的章節，正文中的頁碼和字行是以貝克爾[Bekker]為根據，版本：Berlin, 1831，共兩卷。)

《後分析篇》(*Analytica Posteriora*)：I t.6 (c.3): 9

《尼各馬可倫理學》(*Ethica Nicomachea*)：I (c.1):45

《形而上學》(*Metaphysica*)：V t.2 (c.2): 11; t.16 (c.11): 4, 29; t.21 (c.16): 45 // VII t.7 (C.3): 16, 20; t.27 (c.8); t.60 (c.17) 14 // VII t.10 (c.3) 39; t.16 (c.6): 88; t.41 (c.7): 81.88; t.43.48 (c.8): 12; t.51 (c.9): 61; t.52 (c.10): 43

《物理學》(*Physica*)：I t.49 (c.4): 37 // II t.49 (c.5): 11; t.66 (c.6): 55; t.66-67 (c.6): 11; t.78 (c.8), t.89-91 (c.9): 22 / III t.31 (c.4): t.64 (c.6): 45 // VIII t.78 (c.10): 81; t.79 (c.10): 88; t.80. 86 (c.10): 81

奧古斯丁

《三位一體》(*De Trinitate*; PL 42)：I c. 1:9 // IX c.12:72

《懺悔錄》(*Confessiones*; PL 32; CSEL 33)：XII c.4:16

《上帝之城》(*De civitate dei*; PL 41; CSEL 40)：XII c.12:

69

阿維森納

《形而上學》(*Metaphysica*; Venedig, 1508)：VI c. 2:12,(28);

c. 5:11.17.28.45

值得注意的是，《論第一原理》的出處證明和出處目錄，並沒有傳達司各脫實際使用出處的印象。必須考慮到，真正的文字「出處」是《整理稿》，所以必須把真正的出處研究落實在這一出處上。這一點在《論第一原理》中已有體現：司各脫在其中將與出處的某種關聯看得很重

要或必不可少，這樣一來，該書的實質和系統闡明就既不否定同權威傳統的爭議，也不否定和它的根本關聯。  
xxv 這一點即使不說比在《整理稿》中更清楚，但只要出處證明在此引起了重視和興趣，那麼它在這裏是就很清楚的。

## 六、關於異文的資料

異文 (Varianten) 是通過指數 (小寫字母) 附在相關的文字上。

所引用的只是米勒、羅奇和沃爾特的版本 (W)，不涉及手稿。有文本批評興趣的讀者，可以參考米勒。

與原文無關的偏差 (轉換)，或者不能夠決定的地方 (因此：igitur)，都沒有給指出來。注腳使用了流行的縮寫 (如om.——省略，add.——增加，等等)。



# 《論第一原理》

# 第一章

- 2 1. 事物的第一原理使我能夠相信、理解和說明甚麼東西是它所喜歡的，甚麼東西使我們的心靈昇華而像它那樣觀察。

我主上帝，當你的僕人摩西渴望知道你這位最真的老師叫甚麼名字，以便可以對以色列人說時，你大概完全知道以芸芸眾生的理解力能夠把握你些甚麼；你在「我是我之所是」<sup>1</sup>這個回答中顯示了你神聖的名字。你即是那真是，你即是那全是。\*如果可能的話，這（我相信，這）就是我想知道的。主啊，請幫助我研究，我們的自然理性在甚麼程度上能夠從是者，即你關於你所表述了的東西，達到一種關於真是——即你之所是——的認識。

2. 儘管是者有許多明確的性質，考慮這些性質對於執行我們的計劃也會有好處，但是我卻想以下面的方式從本質秩序\*\*出發，亦即從最富於成果的證明方式出發。在第一章，我將預先說明四種秩序劃分，從這些劃分將提

---

1. 出3:14。

\* 這句話的原文是：Tu es verum esse, tu es totum esse；德譯文是Du bist das wahre Sein, Du bist das ganze Sein。這是對「我是我之所是」（原文是Ego sum qui sum，德譯文是Ich bin der ich bin）的說明。由此出發展開了關於上帝的本體論的證明。在下文（第四章）作者還專門區別了表示本質的是和表示存在的是。因此這裏只能譯為「是」。——譯注

\*\* 這裏的Ordnung也許譯為「次序」更為合適。我採用「秩序」一詞是沿用了我國習慣的用法。而且這一般不會引起誤解。——譯注

出有多少種本質秩序。

說明一種劃分則有如下要求：首先，劃分的各分支應該(概念上)是能夠確定的，並且由此表明，它們包含在被劃分的東西中；第二，應該說明，劃分的各分支是相互排除的；第三，應該證明，劃分的各分支窮盡了被劃分的東西。第一條要求將會在本章出現，其他兩條要求則在第二章出現。這裏我還要描述這些劃分，並說明劃分的分支的概念含義。

3. 但是，我不在嚴格的意義上理解本質秩序——根據這種意義的用法，一些人說，只有在後的東西是「有秩序的」(geordnet)，而在先的或第一的東西是在秩序之外的。相反，我在一種普遍的意義上理解本質秩序，在這種意義上，秩序是一種令人同等看待的關係，即鑒於在後的東西表述在先的東西，並且鑒於在先的東西表述在後的東西；在這種意義上，有秩序的東西也通過在先的東西和在後的東西得到完整的劃分。因此有時候人們談論秩序，有時候人們談論在先性和在後性。 4

4. **第一種劃分** 因此我首先說：本質秩序，如同看上去那樣，首先應該劃分為優先性\*秩序和依賴性秩序，一如歧義詞劃分成其各種歧義。

以第一種方式，在先的是優先的東西，在後的是被超過的東西。簡要地說：從本質上總是更完美和更優越的東西就是這種意義上在先的。在這種在先的方式的意

---

\*「優先」這個詞在本文經常出現。這個詞的原文是*eminentiae*、德譯文是*Vorrang*、英譯文是*eminence*。本文根據拉丁文和德譯文的意思把它譯為「優先」(以及「優先性」和「優先的」)，有時候也譯為「優越的」。——譯注

義上，亞里士多德在《形而上學》卷九<sup>2</sup>中證明活動比潛能是在先的，那裏他稱這樣的東西為「根據實體和類」而在先的東西。他說，根據形成而在後的東西根據類和實體是在先的。

以第二種方式，在先的是某種東西所依賴的東西，而在後的是有依賴性的東西。對於這種在先的意義，我是這樣理解的：正如亞里士多德在《形而上學》卷五<sup>3</sup>中根據柏拉圖的信念說明的那樣，根據本性和本質，在先的就是這樣的東西，它完全可以沒有在後的東西而存在，但是不能反過來。對此我的理解如下：即使在先的東西必然地引起在後的東西，因而並不是可以沒有它而「是」，那麼這也不是由於為了它的是而需要在後的東西，而是正好反過來；這是因為，假定在後的東西不是，那麼當在先的東西依然是時，並沒有任何矛盾；反過來卻不是這樣的情況，因為在後的東西需要有在先的東西。我們可以把這種「需要」稱為「依賴」，因此我們說：所有本質上在後的東西都必然依賴於在先的東西，而不是相反，儘管有時候必然跟着一個在後的東西。也可以如上把這種在先的和在後的東西稱為「根據實體和類」而在先的和在後的東西；但是，為了表達出區別，稱它們為根據依賴性而在先的和在後的。

**5. 第二種劃分** 優先性秩序不再劃分，我對依賴性秩序繼續劃分：因為要麼有依賴性的東西是被原因引起的，而它所依賴的東西是它的原因；要麼有依賴性的東

---

2. Aristoteles, *Met. IX t. 15* (c. 8, 1050 a 1-5)

3. Aristoteles, *Met. V t. 16* (c. 11, 1019 a 1-4)

西是一種原因所引起的比較遠的結果，而它所依賴的東西是這同一種原因所引起的比較近的結果。

在這第二種劃分中，第一個分支的意思是人們充分認識到的，而且人們還認識到，它包含在被劃分的東西中。因為根據以上對於這裏劃分的東西的意思的說明可以看出，甚麼是原因，甚麼是被原因引起的東西，被原因引起的東西從本質上說依賴於原因，而這種原因是它所依賴的原因。

但是第二種劃分的第二個分支本身是不清楚的，而且它如何包含在被劃分的東西中也是不清楚的。

第一個分支是如下解釋的：如果相同的原因有兩種結果，一種結果根本就是由這種原因直接在先引起的，而另一種結果僅僅是在這種直接的結果已經被引起之後才由它被引起的。因此我說，後一種結果相對於相同的原因是在後被引起的東西，而直接的結果是在先被引起的東西。這就是這種劃分的分支的意思。

由此我還要說明，它包含在被劃分的東西中，就是說，比較遠的結果依賴於比較近的結果。首先，當後者不是時，它就不能是。其次，原因的原因性依一定秩序與這種結果有關，所以……；反過來，與是它們的原因的第三者相比，它們之間有一種本質秩序，因而即使把它們看作不是相互依賴的，它們也有這種秩序。第三，這樣一種原因本身只能被理解為最近的東西的比較近的原因，如果這種東西還沒有被引起，那麼這種原因只能被理解為其他東西的比較遠的原因；但是，如果這種東西已經被引起了，那麼人們也把它理解為與第二種結果相關的最近的原因，但是只要它是「遙遠的」，僅從這種遠的原因就不會引起這種結果。因此，第二種結果依賴

於這種原因是因為它已經使這種比較近的原因出現了；所以它也依賴於比較近的東西的是。

6. **第三種劃分** 第二種劃分的兩個分支各自又被劃分。首先，我對第二種劃分的分支進行再劃分，因為這符合以上論述。因為一個距一種原因所引起的東西較近的在前的東西被說成是不僅是距二者直接原因較近的東西，而且也是距遙遠的原因較近的東西。例如，一事物——A——的最近的原因絕不是另一事物——B——的原因；相反，其他某個在前的原因是這個B的最近的原因，並且是那個有另一個最近的原因的東西的遙遠原因：在這種情況下，在這些被原因引起的東西之間總有一種本質秩序，這是一種從在前的被原因引起的東西到在後的被原因引起的東西的秩序，而且是在下面的情況下：二者的共同原因的原因性與它們的關係，在一種本質秩序的意義上就是與被原因引起的東西的關係。

這個劃分的第二個支包含在被劃分的東西中，這是不太明顯的。但是，它的證明如下：既然二者與是其原因的第三者相聯繫，那麼二者相互之間也有一種本質秩序。在這種情況下，只要在前的東西不是被原因引起的，共同的原因也會被理解為與在後的東西相關的遙遠原因。在這種情況下，沒有在前的東西，在後的東西也就不能是。

7. **第四種劃分** 第二種劃分的第一個分支，即原因，根據著名的方法被再劃分為人們熟知的四種原因：目的因 (Zielursache)、作用因 (Wirkursache)、質料因 (Stoffursache) 和形式因 (Formursache)；而與它對立的在

後的東西被再劃分為相應的四個分支，即：為一個目的而被排列的東西，它叫做確定了目的的 (zielbestimmt)；被作用的東西 (Bewirkte)；由質料所引起的東西，它叫做確定了質料的 (stoffbestimmt)；通過形式被引起的東西，它叫做確定了形式的 (formbestimmt)。我在這裏不考慮這種劃分的分支的意義；因為我在其他地方已經相當詳細地探討過它們，而在後面當問題需要時，我有時候還要探討它們。

8. 我把這一章的成果總結如下：本質秩序這個概念通過劃分為六種秩序而被窮盡，這六種秩序是：四種從原因到被原因引起的東西的秩序；一種從被原因引起的東西到被原因引起的東西的秩序，這裏我以此把第三種劃分的兩個分支合為一個；一種從優先的東西到被超過的東西的秩序。

這些劃分的說明還要求說明兩點：各個劃分的分支是相互排斥的；它們窮盡了被劃分的東西的意義內容。由於對於我們的目的是必要的，這兩點將在下一章得到說明。下一章還要對幾個普遍的必然的命題提出討論，對上述秩序以及它們的分支進行比較，看看隨它們而產生的東西是不是必然的；因為以比較的方式對它們進行思考對於下文將是十分有價值的。

## 第二章

- 10 9. 這裏將以證明的方式說明上述四種劃分和對上述本質秩序的分支的比較。

我主上帝，當奧古斯丁描述你三位一體時，你確切無誤地告訴了這位令人尊敬的學者他在《論三位一體》卷一<sup>1</sup>中以下面的話所領會的東西：根本沒有這樣的東西是，即它本身證明它是。難道你沒有同樣確切地使我們深深感到下面完全類似的說法是真的嗎？

**第一個結論\***：根本沒有任何東西對自身有一種本質秩序。

因為在優先性秩序中，還有甚麼是比相同的東西本身超過自己的本質完善性更不可能的呢？在其他六種秩序中，還有甚麼是比相同的東西本質地依賴於自身更不可能的呢？還有甚麼比在以上說明的概念的意義上能夠沒有自身而是更不可能的呢？

這與下面說法的真也是一致的：

**第二個結論**：在各個本質秩序中，循環是不可能的。

凡總是比在先的東西在先的，則是比在後的東西在先的：如果人們否定這第二個結論，就得出第一個結論

---

1. Augustinus, *Dc Trin. I c. 1* PL 42, 320.

\* 作者在每一章都以提出結論和得出結論的方式進行論證。在這一點上，「結論」這個詞的拉丁文原文是conclusio，德譯文是Satz，英譯文是conclusion。本文沒有根據德文翻譯這個詞，而是根據拉丁文和英譯文把它譯為「結論」。——譯注

的對立結論。相同的東西也會本質上比相同的東西是在先的或在後的，因而是比相同的東西更完善的或不如相同的東西完善，或鑒於相同的東西而是有依賴性的或沒有依賴性的——這些都遠遠不是真的。亞里士多德在《後分析篇》卷一<sup>2</sup>中從證明方法排除了這種循環，他在事物中排除這種循環也不是沒有可能的。

根據這第二個結論，我提出第三個結論，這個結論由第一個結論得到證明，並且已經包含在第一個結論之中——我將在下面應用它：

**第三個結論：**凡不比在先的東西在後的東西，也不比在後的東西在後。

它是從上述肯定的東西得出來的。由此得出：凡不依賴於在先的東西，也不依賴於在後的東西。此外，凡不是由在先的原因所引起的東西，也不是由在後的原因所引起的東西，因為在後的東西在起原因作用時依賴於在先的東西起原因作用。 12

10. 上帝啊，在你的指引下，我們現在要對上述六種秩序進行比較，而且首先要比較原因和被原因引起的東西的四種秩序。然而，我在這裏不着手研究它們的區別或劃分的有效性，因為這兩點大概都是充分為人所知的；而且這樣的研究可能會走得太遠，對於我們的計劃來說是不必要的。我將只在六個結論中對上述秩序進行比較，比較的着眼點是：在被原因引起的東西方面，屬於被原因引起的東西的或從被原因引起的東西得出來的東西是甚麼。

---

2. Aristoteles, *Analyt. Post. I t. 6* (c. 3, 72 b 25)

11. **第四個結論**：凡不是確定了目的的東西，是不被作用的。

首先以下面的方式證明這一點：凡不是從一種實際起作用的原因產生的東西都是不被作用的；凡不是向一個目的的東西就不是從一個實際起作用的原因產生的；所以……等等。

前一個句子證明如下：在任何屬中，偶然的東西都不是首要的。亞里士多德在《物理學》卷二<sup>3</sup>中清楚地表述了這一點，他認為，自然和理智，作為原因的屬中的真正原因，是比作為偶然原因的偶然的情況和大概的事情必然在前的。但是，根據上面第三個結論（我說的是積極作用，即唯獨它們是真正可以起作用的），凡不是從首要的東西產生的，也就不是從在後的東西產生的。因此前一個句子是顯然的。——後一個句子證明如下：每個真正起作用的東西將為一個目的而起作用，因為任何東西也不會白白地起作用——亞里士多德在《物理學》卷二<sup>4</sup>中出於自然本性而確定了這一點，在那裏，這一點不太容易理解；因此這樣一個東西若無明確目的，將不起任何作用。

其次，這個主要的結論證明如下：目的是產生原因（的過程）中的首要原因；因此阿維森納 (Avicenna) 說：它是原因的原因。<sup>5</sup>——這也可以通過實際的考慮得到證明：因為形象地說，目的作為「被喜愛的東西」(geliebtes) 而「運動」，所以起作用的東西作為質料的形式；但是目的作為被喜愛的東西而運動，並不是因為另一種原因引

---

3. Aristoteles, *Phys. II t.* 66-67 (c. 6, 198 a 5-13)

4. Aristoteles, *Phys. II t.* 49 (c. 5, 196 b 17-22)

5. Avicenna, *Met. VI c.* 5 (f. 94 va)

起目的。所以目的本質上是產生原因(的過程)中的首要原因。——這也可以證明如下：亞里士多德在《形而上學》卷五<sup>6</sup>中指出，目的是原因，因為以此回答「為甚麼？」這個問題，而這個問題問的就是原因；由於以它(即目的)說明第一的為甚麼，因此它將是第一原因。這個假定是顯然的：關於「為甚麼某物起作用？」這個問題，回答是：「因為它喜愛這個目的或力圖達到這個目的」，但不是相反。

從以上三種方式說明的目的的首要性得出主要結論：因為根據上面第三個結論，任何東西若是沒有在先的原因，也就沒有在後的原因。

**12. 第五個結論：**凡不被作用的東西，就不是確定了目的的。

證明：只要確定了目的的東西之是在本質上依賴於目的，如同依賴於在先的東西一樣，目的就僅僅是原因。這是顯然的：因為每一個原因只要是原因，就是以這種方式「在先的」。但是確定了目的的東西根據其所是只依賴於作為以這種方式在先的東西這樣的目的，就像目的作為被喜愛的東西促使一種起作用的東西使它(確定了目的的東西)能夠是；因此，只有當目的以自己具有原因性的方式起原因作用時，起作用的東西才在它的屬中表達是。因此，若無一種被起作用的東西所作用的東西(它喜愛目的)，則目的將不會引起任何東西。

結果這裏得出一種補充說明。\*不應該隱瞞的是，一

6. Aristotle, *Met. V t. 2* (c. 2, 1013 a 33-35)

\*「補充說明」在本文出現幾次。它的拉丁文原文是corollarium，德譯文是Ergänzung，英譯文是corollary；拉丁文和英譯文都有「引理」的意思。考慮上下文的意思，本文根據德譯文把它譯為「補充說明」。——譯注

種關於目的的錯誤想象說明，是者的目的因是其最終的活動或通過這種活動而達到的對象。如果在下面這種意義上理解這一點，即如此之物作為一種如此之物而是原因，那麼這一點就是錯誤的，因為它是從是得出來的。確定了目的的東西之所是在本質上也不依賴於作為一種如此之物的如此之物。相反，恰恰是那種東西（即作為起作用的被喜愛的東西之一），由於它，起作用的東西使某物得以存在，因為它是向着被喜愛的東西排列的——這種東西，作為一種被喜愛的東西，是被規定的目的因。

有時候最終活動的對象大概是這樣一種被喜愛的東西，因而也是目的因：不是因為它是這樣一種自然的活動終點，而是因為它被那種引起自然的東西所喜愛。但是，有時候很可能把某物的最終活動或通過這種活動而達到的東西就叫作目的，因為它是最終的並且在一定方式上說是最好的，而且它有目的因的一些性質。

所以，亞里士多德不會認為，在根本的意義上說，理智有一個目的因，而沒有一個動力因。<sup>7</sup>相反，要麼他認為只有一個「目的」，這裏的目的概念可以擴展到最高活動的對象，要麼如果他確實承認一種真正意義上的起作用的東西，那麼他認為這不是一種通過運動和變化（起作用的東西）的東西——因為這四種原因屬於形而上學家的領域，因而就像它們屬於物理學家的領域那樣，對它們要進行抽象。如果亞里士多德認為這四種原因是持久的和必然的，那麼他也不會認為，第一的東西使這些原因

16

---

7. cf. Aristoteles, *Met.* XII t. 43 et 48 (c. 8. 1073 a 34 ssq. et 107 a 17 ssq.)

在不是「之後」而是——這裏的「之後」是在自然秩序中的意義上理解的，如同阿維森納在《形而上學》卷六第二章<sup>8</sup>中解釋創造這一概念的意義那樣。但是，必然性與被原因引起的東西（這個概念）矛盾還是不矛盾，對於這個表達沒有影響。如果一個起作用的東西無論如何必然會能夠引起甚麼東西，如果一個目的必然會起到確定目的的作用（而不是反過來），那麼至少在這種情況下，每一個（由它們）被引起的東西就是「可能的」，這不僅僅在於它與不可能的東西是對立的，而且在於它與自身必然的東西是對立的，因為它是它的原因的潛能的對象或終點；儘管根據哲學家的看法，它不會是與普遍意義上「必然的東西」相對立的純粹「可能的」，因為他們會否認獨立的實體有這樣一種或然的性質。

另一個補充說明是顯然的：目的不是起作用的東西的目的因，而是作用的目的因；因此如果說「起作用的東西為了目的而起作用」，那麼這裏的意思不應該是它的目的，而應該是它的作用的目的。

**13. 第六個結論：**凡不被作用的東西，就不是確定了質料的。

這一點的證明是：質料自身是有與形式「矛盾的潛能」的；因此它自身能夠不通過形式而活動；因此它能夠通過其他某種為它帶來活動潛能的東西來活動。這就是整體起作用的東西；因為「一種整體構造」和「質料通過形式而活動」是一樣的。

第一個推論是顯然的：一種純粹被動的和可能矛盾的潛能並不（自身）導致活動。如果人們說形式確實使潛

---

8. Avicenna, *Met.* VI c. 2 (f. 92 ra)

能本身活動，那麼這(只是)在形式上是真的。但是由於首先不能把形式和質料理解為一體的，因而那種使它們一體的東西就有一種起作用的原因的含義，由此(才)得出通過形式確定活動。

其次，這個結論的證明是：起作用的東西是距目的因最近的原因；因此它比質料是在先的。而在先的東西(原因)所沒有的東西，在後的東西也沒有。——第一個命題的證明如下：因為形象地說，「作為被喜愛的東西而運動」就是由目的引起某種東西；這種運動只運動起作用的東西，而不運動其他原因。

- 18 第三，這個結論的證明是：整體是真正的一；因而它有一種「一個」是者性質，這種性質既不是質料的是者性質，也不是形式的是者性質。而且這種「一個」是者性質原本不是由兩個是者性質引起的——因為任何一除了從一產生外，都不是從多產生的；原本也不是從兩個是者性質中的一個產生的——因為這兩個是者性質中的任何一個與整個是者性質相比都是較小的東西；因此(它是)由這兩種是者性質以外的一種東西(引起的)。

**14. 第七個結論：**凡不是確定了質料的東西，就不是確定了形式的，並且反之亦然。

這一點的證明是：凡不是確定了質料的東西就不是一種由本質部分構成的整體；因為在各個真正是一這樣的構成整體中，一部分是潛在的，因為一個真正的一只是由潛能和活動構成的——根據《形而上學》卷七和卷八。<sup>9</sup>因此，任何沒有一個真正潛在部分的東西都不是一

---

9. cf. Aristoteles, *Met.* VII t. 27 (c. 8, 1033 b 16-19); VIII t. 16 (c. 6, 1045 b 20)

個構成整體；因而也不是一個確定了形式的東西，因為一個確定了形式的東西是一個構成整體，這個整體以形式作自身的一部分。——正像這裏探討形式和質料一樣，也可以相應的方式探討主體和偶性。

根據亞里士多德在《形而上學》卷七<sup>10</sup>中的一種思想，這個證明被證實：如果某種東西是由一種唯一的因素形成的，那麼它就會僅僅是這種因素；甚至這種東西不會再是「因素」——根據本章第一個結論。因此類似地，如果某種東西只有一個本質部分，那麼它就僅僅是這個部分；甚至這個部分也不再是「部分」，同樣不是原因，由於上述第一個結論。因此，每個被一個內在原因引起的東西也有另一個作為共同起原因作用的內在的東西（原因）；因此這個欲證的結論是顯然的。

**15. 第八個結論：**凡不是由外在原因引起的東西，就不是由內在原因引起的。

從以上給出的四個結論看，這個結論是顯然的；然而對它仍有特殊的證明。

第一個證明是：外在原因起原因作用的方式表明一種不必與不完善相關聯的完善；而不完善則必然與內在原因相關聯。因此在起原因作用的過程中，外在原因是比內在原因在先的，一如完善的東西是比不完善的東西 20  
在先的。這裏加入第三個結論，然後得出欲證的結論。

第二個證明是：內在原因能夠在自身之內，而且是與外在原因相關聯的被引起；因此與外在原因相比，內在原因在起原因作用的過程中是在後的。——前件關於形

---

10. Aristoteles, *Met.* VII t. 60 (c. 17, 1041 b 22)

式是顯然的，只要它是一「部分」，那麼對於質料也是顯然的；下面將引入與此有關的證明。

**16. 第九個結論：**這四種原因是在引起相同東西的過程中依本質排列的。

從上述五個結論看，這個結論是顯然的。然而它似乎是一個可由自身論證的結論：同一個東西本質上所依賴的多個東西有一種秩序，根據這種秩序，同一個東西有秩序地依賴它們。這是因為，有些多與形成一的活動和潛能是不同的，或者根本沒有秩序的統一，所有這樣的多都不引起某種本質同一的東西。因此，由於這四種原因不是一個一的部分（這個一是由這些部分形成的，就像由活動和潛能構成的一樣），在這種條件下，如果它們還根本沒有統一性，那麼只要它們起原因作用，它們怎麼能夠引起某種同一的東西呢？因此只要它們引起被原因引起的東西，它們就有一種秩序的統一；通過這種秩序，它們都是一——這裏涉及第三種東西，即起原因作用的過程，因此就像整個世界中的多通過秩序而是所是的一一樣。

從關於目的和起作用的東西的相互論述，即從第四個結論的第二個證明，從第六個結論的第二個證明，從這些結論所涉及的其他原因以及從第八個結論，人們可以看出，這幾種原因有甚麼樣的秩序。

但是，內在原因相互有甚麼樣的秩序，我在這裏不想過於詳細地進行研究；下一步我將幾乎不需要它們。然而，根據獨立性，質料似乎是「在先的」，因為或然的和提供形式的東西似乎依賴於持久的和接受形式的東西；因為可以接受形式的東西是在提供形式的東西之前被理解的。而且許多人在這種意義上解釋奧古斯丁在《懺

悔錄》中的一種立場，即承認質料是比形式在先的。<sup>11</sup>如果人們問，質料根據甚麼秩序是在先的，我就要回答說，質料像被引起的東西那樣在先的，這種被原因引起的東西更接近於相同的遙遠的原因；所謂更接近於，我是說，必然根據這樣一種秩序，以此形式由它(原因)所引起。但是，形式根據優先地位是「在先的」，因為它是更完善的；在《形而上學》卷七中比較形式和質料的地方，亞里士多德把這一點作為顯見的道理而加以接受，<sup>12</sup>儘管從他在其他地方——《形而上學》卷九關於活動和潛能<sup>13</sup>——的表述也能夠證明這一點。

17. 但是人們大概完全理解：原因是在起原因作用的過程中或者根據它們所起的原因作用而依本質被排列的，這是一回事；那些是原因的東西是依本質被排列的，則是另一回事，一如阿維森納在《形而上學》卷六第五章說明的。<sup>14</sup>因為第一種情況是真的，並且已被說明；否則下面的命題就會是假的：「因為它喜愛這個目的，所以它引起這種結果」；「因為它起作用，所以形式是提供形式的，而質料是提供質料的」。這些命題確實是人們普遍承認的。但是第二個命題是假的。因為那種是目的的東西並不是起作用的東西的原因，相反的情況有時候也不行。但是一般來說，起作用的東西也不是那種是質料的東西的原因，因為它預先假定了質料。

18. 至此完成了對第四種劃分的各分支的比較。我簡要

11. Augustinus, *Confess.* XII c. 4 (PL 32, 827)

12. Aristoteles, *Met.* VII t. 7 (c. 3, 1029 a 5)

13. Aristoteles, *Met.* IX t. 13 (c. 8, 1049 b 5)

14. Avicenna, *Mct.* VI c. 5 (f. 94 va)

地省略了第三種劃分；明顯可以看出，它的劃分支是相互排斥的，被劃分的東西是窮盡的。因為：

**第十個結論：**如果針對同一個原因對兩種情況進行比較，則要麼針對一個最近的原因，要麼針對一個遙遠的原因。

我對第二種劃分提出兩個結論。第一個結論涉及劃分支的區別：

**第十一個結論：**並非每一個距原因較近的、被原因引起的東西都是由距相同原因較遠的、被原因引起的東西的原因；因此有是「在先的」這樣的被原因引起的東西，但是它並非因為是原因而是「在先的」。

這裏的前件通過一個例子和一種實際的考慮得到證明。這裏提供的例子是：量是一種比質「更近」的被原因引起的東西，卻不是質的原因。如果詳細研究原因，這就是顯然的。—通過實際考慮將證明這一點。

19. 第二個結論涉及劃分的完整性：

**第十二個結論：**任何東西都不本質地依賴，除非依賴於一個原因或依賴於與一種原因較近的被原因引起的東西。

這一點的證明是：如果一個東西依賴於其他另一個東西，那麼假設這另一個東西是A，而依賴者是B。如果A不存在，那麼B將不是。但是如果A不存在，那麼這個B的所有真正原因就會共同起作用，而且所有比B距這種原因更近的被引起的東西都能夠是已經被引起的：由於根據這裏的考慮A絕不是任何這些原因，因此B將不是，即使所有真正的原因共同起作用，即使所有比B「更近的」被原因引起的東西已經被設定了。因此所有這些真正的原

因不是充分的原因，即使那種較近的被原因引起的東西已經被原因引起了。這種推論是顯然的：因為「充分的」原因能夠引起較遠的被原因引起的東西，如果設定了較近的被原因引起的東西。

如果人們說，這個論證得不出它們不能起原因作用的結論，而只能得出它們實際上不起原因的作用，那麼這是沒有甚麼用處的。因為如果——根據這裏的考慮——A不是作為是者設定的，那麼B就不能是。現在如果關於所有原因和在先的被原因引起的東西一切都設定了，那麼A就確實不能通過它們而是；因為它既不是這些原因中的一個，也不是能夠由這些原因所引起的。所以B也不能通過它們而是；因為某種東西(B)絕不能通過這樣的東西而是，即通過它不能有起原因作用的東西(A)而是，而沒有這種東西，這某種東西(B)也就是不可能的。

如果人們說，「一個構成整體能夠通過一種自然起作用的東西而是；但是如果沒有質料這個構成整體就不能是，那麼質料就不能通過這個構成整體而是」——那麼這種異議是沒有甚麼價值的，因為這種自然起作用的東西不是構成整體的整個原因，而是這樣一種東西，從它出發，在排除其他每一種起作用的東西的條件下，這個構成整體能夠是。我談論這樣一種原因：因為如果我在每一類有秩序的原因中把所有原因集中在B，而且如果已經產生出所有比B更「接近」的結果，那麼A確實不能通過所有這些原因而是，因為它既不是原因，也不是從所說的這些所引起的東西；沒有A，B也不能是。因此，B不能通過所有這些聚集的東西而是；因此，所有這些聚集在一起的東西整體上也不是B的原因：這是與出發點相對立的。

20. 關於第一種劃分，我提出兩個相似的結論。第一個結論：它的分支是相互區別的：

**第十三個結論：**並非每個被超過的東西本質地依賴於優先的東西。因此，第一種劃分的第一個分支並不一定導致第二個分支。

前件的證明：比較優越的類較之不太優越的類是優先的，例如，對立的東西較之不太對立的東西是優先的；然而前者就後者而言，絕不是原因——這是歸納顯然的——也不是一種比較近的被原因引起的東西，因為它們在這裏並不作為具有本質秩序的被原因引起的東西而涉及任何共同原因的原因性。因為如果這種原因性不能先引起優先的東西，它就不能引起被超過的東西，而這關於可能涉及的那些原因顯然是假的。這是因為，如果從這種原因產生不太對立的東西，而且如果從任何原因也不產生比較優越的對立的東西，那麼這兩種東西就不是以任何這樣一種原因關係（即在依賴的意義上）被排列的。

此外：如果一個優先的東西既不是與被超過的東西相關的原因，也不是這兩個更近的被原因引起的東西的原因之一，那麼被超過的東西就不是本質地依賴於它。從上面剛剛說明的（第十二個）結論看，這個（第十三個）推論是顯然的。

儘管多餘，我補充它的逆結論：

**第十四個結論：**並非每一個依賴者都被它的所依賴的東西超過。

這是顯然的：構成的整體依賴於質料，儘管它比質料完善得多。也許形式同樣依賴於質料——這一點在第九個結論得到提示，然而形式是更完善的，《形而上學》

卷七是這樣說的。<sup>15</sup>甚至在有秩序的運動中，根據形成而在後的東西依賴於在先的東西，因為在先的東西是距二者原因更近的結果。然而《形而上學》卷九說，在後的東西是更完善的。<sup>16</sup>

21. 第三，為了這個劃分的完整性，我提出下面這個在亞里士多德的著作中完全可以看到的普遍的結論：

**第十五個結論：**如無必要，絕不設定多數。

因此，由於設定比上述兩種秩序更多的原初的本質秩序是不必要的，因此這兩種秩序就是唯一的。這個普遍命題還表明，只有六種本質的秩序：這些秩序已經得到說明，再設定其他秩序顯然是沒有必要的。 28

22. 對第一種劃分的分支進行了一般的相互比較之後，現在我要對第一種秩序的在後的東西與第二種秩序的兩種特殊的在後的東西進行特殊的比較；就是說，我要把被超過的東西與被作用的東西和確定了目的的東西進行比較。這裏我提出如下一個結論：

**第十六個結論：**每一個確定了目的的東西都是一個被超過的東西。

這一點的證明是：目的是比向着目的的東西「更好」的。這一點的證明又是：目的作為被喜愛的東西使起作用的東西向被原因引起的東西運動。因此A不是不如B好，也不是與它相等；所以A是更好的。——這個前提的第二部分的證明是：正像出於相同的理由，一個相同的東西將會運動一樣，出於相同的理由它也將能夠運

---

15. Aristoteles, *Met.* VII t. 7 (c. 3, 1029 a 5)

16. Aristoteles, *Met.* IX t. 5 (c.8, 1050 a 4)

動，因為它是同樣值得被喜愛和追求的；因而它能夠是它自己的目的因——與本章第一個結論相悖。由此出發應該得出，這個目的是同樣好的。

此外：自然為一個目的而起作用，而且它就像藝術會摹仿自然那樣起作用一樣。但是在藝術事物\*的目的中，藝術事物的認識原理被去掉了，結論涉及確定了目的的東西——根據《物理學》卷二。<sup>17</sup>但是這個原理是更真的：因而實際上包含着真的那種目的就是比結論的主項更完善的。

23. 人們會反對說：有的意志為了一種被喜愛的不太好的善引起某種東西；所以在這種情況下目的被超過。前提在每一種行為都是顯然的，這種行為本身是善的，但是根據它所為之做出的目的卻是惡的；因為它是由起作用的東西為一個目的排列的，而這個目的比它本身還要低下。

30 我的回答是：這個結論從根據事物實質是「目的」的東西出發；這樣一種東西總是自然目的和有秩序 (geordnet) 的意志的目的。但是無秩序 (ungeordnet) 的意志的情況摧毀不了這個結論：這樣一種情況並不是結果的第一原因。如果這樣一種結果是由這樣一種意志向着

一種不太完善的目的排列的，那麼它就由另一種更高的原因向着

一種更完善的目的排列；因為不這樣，它就根本不會處於一種秩序，像這個結論的證明所表明的那

---

\* artificialibus, 泛指一切人工製成，而非天然固有的事物。按拉丁文ars的含義遠較現代西方語言中art為寬，它可指技藝、技巧、手段、才能等，不是現代意義上的藝術。——編注

17. Aristoteles, *Phys. II* t. 78 (c. 8, 199 a 8-15); t. 89-91 (c. 9, 200 a 15-b 4)

樣。如果它如同由更高的東西產生那樣有一個更完善的目的，那麼它就有一個更完善的東西。因此每個確定了目的的東西都被某種東西超過，這種東西是它的目的，儘管不是它的「最近的」目的——即這樣的目的，為了這些作為被喜愛的目的，被排列的直接起作用的東西引起它。

人們也可以說，那個目的僅僅是在有限的意義上是它的目的。但是這是不能令人滿意的：較低的原因所起的作用原因性畢竟也是作用原因性。因此，如果它完全不像被運動的東西那樣起作用，比如像一根木棒——相應於這樣一個東西沒有任何專門的目的，因為它不是「真正的」起作用的東西，而只是「更近的被作用的東西」——如果我說它不僅那樣起作用，那麼它的目的也絕對是一個目的；因為每一個「真正的」起作用的東西都有一個「真正的」目的。

### 第三章 第一原理的三重首要性

- 32 24. 我主上帝，你確實說過，你是第一的和最終的，你教導你的僕人通過理性來證明他以確切無疑的信念所把握的東西，即你是第一起作用的東西，第一優越的東西，以及最終的目的。

我們要從上述六種本質秩序選擇三種：兩種外在原因性秩序和一種優越性秩序。而且如果你同意的話，我們將證明，在這三種秩序中，只有一種本性是絕對第一的。但是我說一種本性，這是因為本章要說明的上述三種第一性不是關於一種性質獨特或數目為一的本質 (Washci) 或本性的，而是關於一種獨一無二的本質或本性的。但是下面要談到許多統一性。

25. **第一個結論**：在是者中有一種能起作用的本性。

這一點的說明如下：有一種可以被作用的東西 (本性)，所以也有一種能夠起作用的東西。通過相關事物的本性，這個結論是顯然的。前提的證明是：一旦有一種或然的東西 (本性)，它就可能由不是而是；所以它不是由自身而是，也不是由「不」而是——因為在這兩種情況都會從不是到是；因此有能夠被另一事物作用的東西。另一方面，存在着可運動的和可變化的本性，因為可能有這樣的情況，這些本性不具備一種它們有可能擁有的完善性；所以，處於運動結束的東西能夠開始，因而能

夠被作用。

26. 在這個結論和以下幾個結論，我還可以根據現實活動提出如下補充：有一種起作用的本性，因為有一種被作用的東西，因為有一種開始是的東西，因為有一種處於一種運動結束時和或然的東西。但是我更願意提出關於可能事物的結論和前提。這是因為，如果承認那些關於現實活動的東西，那麼也要承認那些關於可能活動的東西；但是反過來不行。此外，那些關於現實活動的東西是或然的，即使不是完全明顯的。這些關於可能活動的東西是必然的。前者與現存的是者有關，而後者可能真正與本質意義上的是者有關。這裏由那個本質的存在說明了作用原因性，後面將要說明這種本質的存在。

34

27. **第二個結論**：有一種能夠起作用的東西，它絕對是第一的，就是說，它不能是被作用的，也不能借助另一個東西而起作用。

這一點從第一個結論得到證明：有一種能夠起作用的東西；它是A。如果它以上述說明的方式是第一的，那麼目的馬上就會達到。如果不是這樣，那麼它就是一種在後的能夠起作用的東西，因為它是能夠被另一個東西作用的或是能夠借助另一個東西而起作用的；如果否認這種否定，那麼就要假定肯定。——現在假定有這另一種東西；這種東西是B。關於它的論證與關於A的論證方式相同：要麼能夠起作用的東西有一個無窮過程，在這些起作用的東西中，每一個與在先的相比都是第二位的，要麼將停在某個起作用的東西上，它沒有比它在先的東西。無窮上升是不可能的。因此必須有一種統一

性；因為對任何一個東西來說，如果它沒有在先的東西，那麼它不是比在自身之後的東西在後的：因為第二章的第二個結論禁止原因的循環。

28. 這裏的反對意見是：根據從事哲學研究的人的觀點，無窮上升是可能的，就像他們關於無限繁殖的生物所假定的那樣，在這些生物中，任何東西都不會是第一的，每一個東西都將只是第二的；而且他們關於這一點的假定確實應該是沒有循環的。我排除這種反對意見並且說，哲學家並不是在本質秩序的原因，而僅僅是在有偶然秩序的原因假定一種無限性，比如從阿維森納在《形而上學》卷六第五章的論述中可以看出這一點，他在那裏談到一種個體事物的無限性。<sup>1</sup>

然而，為了說明我們的目的，我要解釋，甚麼是有本質秩序的原因，甚麼是有偶然秩序的原因。這裏必須知道，談論「真正的」原因和「偶然的」原因是一回事，談論有真正或本質秩序的原因和有偶然秩序的原因則是另一回事。因為在第一種情況下只有一種東西與一種東西的比較，即原因與被原因引起的東西的比較；「真正的」原因是這樣一種原因，它根據自己的本性，而不是根據某種偶然的東西起原因作用。在第二種情況下有兩種原因的相互比較，只要被原因引起的東西是從它們產生的。

有本質和真正秩序的原因與有偶然秩序的原因有三種區別。第一種區別是，在有「真正」秩序的原因中，第二個原因只要起原因作用，就依賴於第一個原因；在有

---

1. Avicenna, *Met.* VI c. 5 (f. 94 rb-va); cf. *ib.* c. 2 (92 va)

偶然秩序的原因中卻不是這樣，儘管第二個原因可能以是的方式或以其他某種方式是依賴性的。第二種區別是，在有真正秩序的原因中有另一種確定本質和秩序的原因性，因為更高的是更完善的；在有偶然秩序的原因中卻不是這樣。這種區別是從第一種區別得出來的；這是因為：任何原因在起原因作用的過程中都不本質地依賴於一種具有相同的本質規定性的原因，因為在某種東西起原因作用的過程中，一個具有一種本質規定性的東西就足夠了。由此得出第三種區別，對於起原因作用的過程來說，要求必然同時有所有有本質秩序的原因，否則對於結果而言就會缺少一種真正的原因性；有偶然秩序的原因不是被同時要求的。

29. 從這些區別出發，我們的目的得到如下說明：(A) 有本質秩序的原因的無限性是不可能的。(B) 有偶然秩序的原因的無限性是不可能的，除非假定這種情況基於有本質秩序的原因；因此對於有本質秩序的原因來說，無限性是根本不可能的。(C) 即使否認了一種本質秩序，無限性也是不可能的。所以，在任何情況下都有一種絕對能起作用的第一的東西。

這裏假定了三個命題。為了簡要的緣故，第一個叫做A，第二個叫做B，第三個叫做C。

它們的證明。首先證明A：有本質秩序的被原因引起的東西的整體起原因作用；因而是由一個原因所引起的，這個原因不是這種整體的一部分；因為在那種情況下，這個原因就會是它本身：依賴物的整體確實是依賴性的，而且是不依賴於這種整體的任何部分。此外，無限有本質秩序的原因也會同時起作用——根據上述第三

種區別；沒有哲學家假定這個結果。第三，在先的東西  
38 是距原理更近的——根據《形而上學》卷五；<sup>2</sup>所以，哪裏  
沒有原理，哪裏就沒有本質上在先的東西。第四，更高  
的東西在起原因作用的過程中是更完善的——根據第二  
種區別；所以，無限更高的東西也是無限更完善的，因  
而在起原因作用的過程中是無限完善的；所以它不是借  
助其他另一個東西起原因作用，這是因為，每個這樣的  
東西以一種不完善的方式起原因作用，因為它在起原因  
作用的過程中是依賴性的。第五，「能夠起作用」的東西  
並不必然說明不完善性——正如從第二章第八個結論顯  
然可以看出的那樣；所以它在本性意義上不是不完善的。  
但是如果它在任何本性上對在先的東西都不是不依賴的，  
那麼它在任何本性上都不是並非不完善的。所以，沒有  
依賴性的起原因作用的能力能夠是一種本性內在固有的。  
這種本性就是絕對第一的。所以一種絕對第一的能夠起  
原因作用的能力是可能的。這是充分的，因為下面將由此  
得出，這種能力是現實的。——從這五條理由出發，命題A  
是顯然的。

30. B的證明是：如果假定一種偶然的無限性不是顯然同  
時的，而只是依次先後相繼的，那麼處於第二的東西儘  
管以某種方式來自在先的東西，在起原因作用的過程中  
也不依賴於在先的東西。因為即使當在先的東西不再存  
在時，它也能起原因作用，一如兒子繁殖後代在父親去  
世以後和父親在世的時候是一樣的。這樣一種無限的依  
次相繼是不可能的，除非依賴於一種無限持續的本性，

---

2. Aristotle, *Met. V, l. 16* (c. 11, 1018 b 9-11)

而全部依次相繼的過程及其每一個分子都依賴於這種本性。任何形式變化都不是永久的，除非依靠某種有持續能力的東西，而這種東西又不是依次相繼序列中的任何分子，因為依次相繼序列的所有分子都具有相同的確定性；但是形式變化是某種本質上在先的東西，因為依次相繼序列的每一個分子都依賴於它，而且這處於一種不同的秩序（正如它依賴於最近的原因），這種秩序是那種依次相繼序列的一個分子。所以命題B是顯然的。

31. C的證明是：根據第一個結論，有一種能夠起原因作用的本性。如果否定能夠起原因作用的東西的一種本質秩序，那麼這種能夠起原因作用的東西就不借助任何其他東西起原因作用；而且即使能夠假定它是在某個個別情況被原因引起的，那麼它在一個情況確實是不被原因引起的，而這是我們關於第一本性的目的。因為如果在每一種情況下都假定它是被原因引起的，那麼這就已經包含了一種對否定本質秩序的反駁；因為任何本性都不能被假定是在任何情況下被原因引起的，所以一種本性依據一種偶然的秩序，同時一種本質秩序也不必成為另一種本性的依據——根據B。

40

32. **第三個結論**：絕對第一的能夠起原因作用的東西是不能被原因引起的，因為它是不能被作用的和能夠獨立起原因作用的。

從第二個結論看這是顯然的：如果它能夠被另一個東西作用或者能夠借助另一個東西起原因作用，那麼就有一個無限過程或一種循環，或者停止在一個不能被作用的東西和能夠獨立起原因作用的東西上。我稱這是第

一的東西，而且根據承認的東西，顯然其他任何東西都不是第一的東西。

進一步的推論是：如果第一的東西是不能被作用的，那麼它也是不能被原因引起的；因為在這種情況下它不是通過一個目的可確定的——根據第二章第五個結論；它也不是在質料上可確定的——根據同一章第六個結論；它也不是通過形式可確定的——根據那裏的第七個結論；它也不是通過形式和質料一起可確定的——根據那裏的第八個結論。

**33. 第四個結論：**絕對第一的能夠起原因作用的東西是現實存在的，而一種現實存在的本性是能夠以這種方式起原因作用的。

這一點的證明是：對於一個東西而言，如果與它的本質相矛盾，能夠由另一個東西而是，那麼如果這個東西能夠是，它就能夠由自身而是。這與絕對第一的能夠起原因作用的東西的本質相矛盾，能夠由另一個東西而是——根據第三個結論；而且它能夠是——根據第二個結論。A的似乎不太合理的第五個證明恰恰包含這一點；其他證明可以與存在相聯繫，因而屬於或然的然而顯然的命題；或者它們與本性、本質和可能性相聯繫，因而得自必然的東西。所以，絕對第一的能夠起原因作用的東西能夠由自身而是。甚麼東西不由自身而是，就不能夠由自身而是；因為在這種條件下，不是者就會產生出某種東西，而這是不可能的，此外，在這種條件下，這種東西就會作為原因引起自身，因而會是並非完全不能被原因引起的。

對於這第四個結論，以另一種方式的解釋如下：宇

宙缺少最高可能的是之層次，這是令人難以接受的。

應該注意對這第四個結論的一個補充說明：第一的能夠起原因作用的東西不僅是某種比其他東西在先的東西，而且它包含着一個矛盾：某種東西應該是在先的；所以鑒於它是在先的，它就是存在的。這一點的證明如同第四個結論：因為就這種東西的概念本質而言，首先包含着不能被原因引起的東西。所以，如果它能夠是，因為它與是者性質不矛盾，那麼它就能夠由自身而是，因而它由自身而是。

**34. 第五個結論：**不能被原因引起的東西是由自身必然是。<sup>\*</sup>

這一點的證明是：着眼於它的是，它排除每一種與它自身不同的原因，包括內在的和外在的，因而它由自身不可能不是。

證明：某種東西只有在下方的條件下才能不是，即一種主動或私有的與它不相容的東西能夠是；因為在兩個矛盾的對立物中，總有一個是真的。任何——主動的或缺失的——與不能被原因引起的東西不相容的東西都不能是。它要麼由自身而是，要麼由另一個東西而是：事實不是第一種情況，因為在這種情況下，它就會由自身而是（根據第四個結論），而這樣一來，不相容的東西就會同時是；由於同樣的原因，任何東西都不會是，因為根據那種不相容的東西應該承認，不能被原因引起的

---

<sup>\*</sup>「必然是」一詞的拉丁文原文是necessse esse；德譯文是Notwendigsein。德文把「是必然的」譯為名詞形式。考慮到行文的方便，本文採用了德文的譯法。——譯注

東西不是，而且反過來也得出這個結論。事實不是第二種情況，因為與不能被原因引起的東西所具有的由自身而是相比，任何被原因引起的東西所具有的由其原因而是都不是更強和更有力的；因為被原因引起的東西依賴於是，而不能被原因引起的東西不依賴於是（能被原因引起的東西能夠是的可能性也不使它現實的是成為必然的，如同在不能被原因引起的東西的情況那樣）；但是凡是與一個已經是的東西不相容的，只有在下面的情況才能由原因而是，即它從原因得到一種是，這種是比與它不相容的東西的是是更強和更有力的。

**35. 第六個結論：**由自身而是的必然性只屬於唯一一種本性。

這一點的證明如下：如果兩種本性能夠是由「自身必然是」，那麼對於它們來說，是之必然性就是共同的；由此也有一種本質的是者性質，基於這種性質，它們才有這種共同的東西；它們的屬同樣是由此得到的，此外，它們通過它們最終現實的形式確定性得到區別。

由此得出兩種不相容的結果：首先，這兩種原初的必然是各自通過這種具有較小現實性的共同本性而是，而不是通過這種具有較大現實性的進行區別的本性而是；  
44 是；因為如果它們各自也會通過那種作為形式確定的進行區別的本性而必然是，那麼它們各自就會是兩度必然是，因為那種作為形式確定的進行區別的本性不包含這種共同的本性，就像類差也不包含屬一樣。但是下面的情況似乎是不可能的：較小的現實性是這樣的，通過它某物是原初必然的，而某物通過較大的現實性既不是原初的，也不是真正必然的。

第二種不可能的情況是：根據假定，這兩種原初的必然是依其共同本性，各個是原初的必然是，但是通過這種共同本性，它們各個都不會是必然是；因為它們各個通過那種本性都不是充分的。因為通過最終的形式確定，每一種本性就是該本性所是。但是，某種東西無論通過甚麼而是必然是，同樣也就通過這種東西而是現實的，不管其他東西怎樣。

如果人們說，不用考慮進行區別的本性，這種共同本性對於是乃是充分的，那麼這種共同本性自身就是現實的，而且是不被區別的，因而也是不能被區別的；因為一種已經存在的必然是不再是絕對潛在的是；屬在類中的是乃是與類相聯繫的絕對的是。

此外：兩種處於同類的本性具有不同的程度。這將借助類差得到證明。類差劃分屬：如果類差不相等，那麼一事物的是比另一事物的是就是更完善的；然而任何是也不比由自身必然是是更完善的。

36. 此外：如果兩種本性是「由自身必然是」，那麼一種本性的是與另一種本性的是就會沒有任何依賴關係；因而它們之間也沒有本質秩序。所以，這兩種本性之一會不屬於這個宇宙；這是因為，由於宇宙的統一性來自部分的秩序，所以任何沒有是者中本質秩序的東西都不屬於宇宙。

在此反對意見是：這兩種本性各個與宇宙的部分有一種優先秩序；這些部分足以形成統一性。與此相反：一種本性與另一種本性甚至沒有這種秩序，因為佔有優先性的本性是更完善的是；但是任何東西也不比由自身必然是是更完善的。這兩種本性之一與宇宙的部分也沒

- 46 有任何秩序；由於一個宇宙只有一種秩序，因此只有一種與一個第一的東西有關的秩序。證明：如果假定兩種第一本性，那麼與第一本性最接近的本性與它們就不只有一種唯一的秩序或唯一的依賴性，而是有兩種秩序或依賴性，如同確實有兩個關係點一樣；對於每一種更低秩序的本性同樣是這樣。所以，在整個宇宙中就會有兩種原初的秩序，因而有兩個宇宙，或者說，僅僅有一種與一種必然是相關的秩序，而沒有任何與其他情況相關的秩序。

37. 然而，在進行論證的程序中似乎不允許假定宇宙中的任何東西是這樣的，它表現出一種必然性，一種與其他是者的秩序表明了它的是者性質；因為在沒有必然性的條件下，多是不能假定的——根據《物理學》卷一。<sup>3</sup>必然是在宇宙中是從不被原因引起的東西表明的，而不被原因引起的東西是由第一的起原因作用的東西表明的，而第一的起原因作用的東西又是由被原因引起的東西表明的。從被原因引起的東西似乎確實不能必然地假定有許多起原因作用的第一本性；這其實是不可能的，如同下面在本章第十五個結論將表明的那樣。所以，人們也沒有必要根據本性假定有多個不被原因引起的東西和多個必然是。

38. 相應於本章前四個關於能夠起原因作用的東西的結論，我提出四個類似的關於目的因的結論，這些結論也以類似的方式得到說明。第一個結論是：

---

3. Aristoteles, *Phys. I. t. 49* (c. 4, 188 a 17)

**第七個結論：**在是者中有一種能夠作為目的而起規定作用的本性。

這一點的證明是：存在某種通過一個目的可確定的東西。證明：存在一個可被作用的東西——根據本章第一個結論的證明；所以也存在某種通過一個目的可確定的東西。根據第二章第四個結論，這個結論是顯然的。從本質秩序考慮——根據第二章第十六個結論，較之上面從能夠起原因作用的東西考慮，這一點是更明顯的。

**第八個結論：**一個能夠作為目的而起規定作用的東西是絕對第一的東西，這就是說，它既不能向着另一個東西有秩序的排列，也不能借助另一個東西來規定其他東西。

這將通過五個與對第三章第二個結論相似的證明來證明。

**第九個結論：**第一的能夠作為目的而起規定作用的東西是不能被原因引起的。 48

這一點的證明是：它不是通過一個目的可規定的；否則它就不會是第一的。此外，所以它是不能被作用的——根據第二章第四個結論；此外，如同第三章第三個結論的證明一樣。

**第十個結論：**第一的能夠作為目的而起規定作用的東西是現實存在的，而且這種第一性屬於一種現實存在的本性。

這一點的證明如同第三章第四個結論的證明。補充說明：它是第一的，因為一個在先的東西是不可能的。這裏的證明如同上述第四個結論的補充說明。

39. 說明了與外在原因性的兩種秩序有關的四個結論以

後，我提出與優先性秩序有關的四個相似的結論。第一個結論是：

**第十一個結論：**在是者的本性中有一種超越性的東西。

這一點的證明是：有一個通過一個目的規定的東西——根據本章第七個結論；所有也有一個被超越的東西——根據第二章第十六個結論。

**第十二個結論：**有一種佔有優先地位的本性，它根據完善性是絕對第一的。

這從本質秩序看是顯然的：根據亞里士多德，形式像數一樣——《形而上學》卷八。<sup>4</sup>在這個秩序中有一個停頓：這一點要以對第二個結論提出的五個證明來證明。

**第十三個結論：**最高的本性是不能被原因引起的。

這一點的證明是：它不是通過一個目的可規定的——根據第二章第十六個結論；因而是不能被原因引起的——根據同一章第四個結論；此外，如同本章上面第三個結論的證明。

此外：最高的本性是不能被引起的，這一點由（本章第二個結論的證明中的）B 得到證明；因為每個能被原因引起的東西都有一個有本質秩序的原因。

**第十四個結論：**最高的本性是一個現實存在的東西。

這一點的證明如同本章第四個結論。補充說明：另一個東西比它更完善、更高，這一點包含一個矛盾；它的證明如同上述第四個結論的補充說明一樣。

50 40. **第十五個結論：**一種唯一現實存在的本性包含有上

---

4. Aristoteles, *Met.* VIII, t. 10 (c. 3 1043 b 33)

述三重本質秩序——作用原因性秩序、目的秩序和優先性秩序——的三重第一性。

這第十五個結論是本章的成果。它顯然是從以上論述如下得到的：如果一種唯一的本性含有那種由自身必然是——根據本章第六個結論——而且如果那種含有上述三重秩序的第一性的東西就是那種由自身必然是——關於一種第一性，根據第五和第三個結論；關於另一種第一性，根據第五和第九個結論；關於第三種第一性，根據第五和第十三個結論——那麼一種唯一的本性就總是包含有上述一種第一性。此外，種含有一種第一性的本性也含有另一種本性；因為每一種第一性實際上都是在一種本性中——根據第四、第十和第十四個結論——而不是在不同的本性中；所以它是在唯一一種本性中。小前提的證明是：否則，許多本性就會是必然是——根據上述論證中的第二個命題。

此外：這個命題通過不能被原因引起的東西得到證明，因為這種東西是唯一第一的；上述每一個東西都是不能被原因引起的；因而，……等等。大前提的證明是：多數如何會由自身而形成呢？

41. 這個結論是非常富有成果的，因為它實際上包含六個結論，三個結論是關於含有上述第一性的本性的統一性的，三個結論是關於一種本性與另一種本性的同一性的，方式是對第一性進行相互比較。而且這個富有成果的結論以第六個結論作大前提，並且只通過它得到證明。對於上述六個結論來說，有利的情況是表達其自己的大前提，如果能發現這些大前提的話。

42. 為了說明前兩個結論，我提出一個結論作前提：

**第十六個結論：**同一種東西以某種方式本質地依賴於兩種東西，以致它對它們各自的依賴性是完全的，這是不可能的。

52 這個結論的證明是：如果一種完全的原因在某種確定的原因屬中引起某種東西，那麼另一種原因就不可能在相同的原因屬中引起相同的東西——因為在這種情況下，就會兩次引起相同的東西，或者這兩次都不是完全的原因；在這種情況下，這樣一種東西也會起原因作用，沒有它起原因作用，也會形成被原因引起的東西——而這是荒謬的。正因為如此，同一種東西不可能以任何一種方式依賴於兩種東西，如果其中一種東西完全規定它的依賴性的話。因為如果依賴者還依賴於其他東西，那麼這一種東西就不會起到充分的決定作用。在這種情況下，依賴者同樣會依賴於某種東西，沒有這種東西的存在，依賴者仍然會存在，而且在相同的是的秩序中；然而，假定它會在相同的秩序中，這與依賴性的本質是相悖的。

43. 說明這個結論以後，我現在還要闡述在第十五個結論中包含的前幾個結論：

**第十七個結論：**處於一種說明情境中的外在原因的第一性分別只在一種本性之中。

這一點的證明是：如果這樣一種第一性在多種本性之中，那麼它要麼是與相同的在後的東西相關的，要麼是與其他東西相關的。不會是第一種情況——根據前面提出的第十六個結論；同樣，在每一個在後的東西都會

有兩種處於相同說明情境的依賴性，因為與兩個第一的東西相關的不是一種依賴性。這個結果是無益的。（人們也不能假定第二種情況。）因為如果對於其他東西有一種其他第一的東西，那麼這些東西屬於另一個宇宙；因為那些東西和這些東西既不相互依次排列，也不向着相同的東西排列。沒有秩序的統一性，就沒有宇宙的統一性。亞里士多德確立宇宙的根本的善為一個目的。<sup>5</sup>而且由於向着一個最高的目的有一種秩序，因此對我來說，只談論這個宇宙就足夠了，用不着去臆想另一個我提不出理由，也許充其量只提出反對理由的宇宙。

44. 此外要提出可能性證明：在一種本質秩序中，作出向統一性和更少數量的上升；所以在一停下來。

此外：原因愈高，它的原因性擴展的範圍就愈廣；所以，愈向高走，必須的東西也就愈少了；所以，……等等。這個論證說明了前一個論證。

此外，在優先的第一的東西似乎可以明顯看出：如果兩種本性不可能以這樣一種方式排列，以致一種本性不超過另一種本性——因為這裏它們被比作數了，那麼兩種本性就更不可能處於相同的第一層次。 54

此外，在目的也是如此：因為在這種情況下，任何目的都不能使所有與它不同的東西靜止下來；由於這是不可思議的，因此結論同前。

此外：否則，任何本性實際上也不會包含其他每一種本性的完善性；由於這樣的考慮不可能是沒有矛盾

---

5. Aristoteles, *Met. XII, l. 52* (c. 10, 1075 a 18)

的，因此任何本性都不會是最完善的東西。

45. 對其他三個結論同樣有特殊的證明。因為：

**第十八個結論：**第一的能夠起原因作用的東西是最現實的東西，因為它實際上包含着所有可能的現實性。第一目的是最好的東西，因為它實際上包含着所有可能的善。第一優先的東西是最完善的東西，因為它最優先地包含着所有可能的完善性。

這三點不能相互分開；因為如果其中一點在一種本性中，另一點在另一種本性中，那麼就無法說明它們誰是絕對優越的。因此，這三種第一性似乎表達了最高的善的三種必然相互交織的本質規定性：這是最高的可傳達性，最高的可愛性和最高的完滿性或完整性。因為「善的」和「完善的」是相同的，根據《形而上學》卷五；<sup>6</sup>「完善的」和「完整的」是相同的，根據《物理學》卷三。<sup>7</sup>但是關於善可以看出，它是「值得追求的」東西，根據《倫理學》卷一；<sup>8</sup>並且是「願意被分享的」東西，根據阿維森納，《形而上學》卷六。<sup>9</sup>因為除非慷慨地分享，否則任何東西也不會以更完善的方式分享，而且這真正屬於最高的善；因為從分享不期待得到任何回報，而這是真正的慷慨，根據阿維森納，同上書第五章。<sup>10</sup>

46. **第十九個結論：**一種唯一存在的本性是上述三重秩

---

6. Aristoteles, *Met.* V, t. 21 (c. 16, 1021 b 18-20)

7. Aristoteles, *Phys.* III, t. 64 (c. 6, 207 a 13)

8. Aristoteles, *Eth. Nic.* I, c. 1 (1094 a 3)

9. Avicenna, *Met.* VI, c. 5 (95 va)

10. Avicenna, *ib.*

序中第一的，即與其他每一種本性相比是第一的，因而其他每一種本性較之這種第一的本性是以這三重方式在後的。

一個大膽的反對者可能會主張第十五個結論並且同時斷言，除了那種本性外，還有許多種本性，這些本性 56  
儘管在這種意義上不是第一的，卻也不是在上述一種次序中比那種第一本性在後的，或者，它們儘管不是在每一種秩序中，而只是在優先性秩序中或在優先性和目的秩序中在後的，它們卻不是在作用原因性秩序中在後的；所以有人斷言，這是亞里士多德關於那種排在第一·理智之後的理智，也許還關於第一質料的觀點。儘管從以上論述可能會反駁這一點，但是解釋它對我們是有幫助的。

首先，從第六個結論可以反駁它：如果由自身必然是只在在一種本性之中的，如果任何總不是在後的東西——這三種秩序的任何一種都沒有這種在後的性質——都是由自身必然是，那麼這種唯一的本性就不是在任何一種在後的意義上在後的；所以在這種三重意義上，其他每一種本性都是在後的。從本章第三、第九和第十三個結論看，這個論證的第二個命題是顯然的；以此它們分別與本章第六個結論聯繫起來。

47. 其次，以特殊方式的證明是：凡不是一個目的也不向着一個目的的東西就是徒勞的；但是在是者中，任何東西都不是徒勞的；所以每一種不是第一目的的本性都是向着一個目的的；而且如果向着一個目的，那麼就向着那個第一目的的——根據第二章第三個結論。

對於優先的東西也是如此：凡不是最高的和不被一個事物超過的東西就沒有等級；因而它甚麼也不是；所以所有不是最高的東西就是被其他某個東西超過的；所以它是被最高的東西超過的——根據第二章第三個結論。

由此說明被否定的作用原因性：每一個東西都是第一目的或確定了目的的——同上述；所以每一個東西都是第一起作用的或被作用的，因為這個析取式的分支與前一個析取式的分支是可交換的。關於是在後的東西，從第二章第四和第五個結論看是顯然的，關於第一的東西，從下面提出的結論看是顯然的。

對於優先性也是如此：如果每一種東西都是最高的或被最高的東西超越的，那麼它就是第一起作用的東西  
58 或一種被作用的東西，因為這些分支也是可被替換的——根據第二章最後兩個結論，以及本章第十五個結論。

此外，假定一個沒有任何秩序的是者則是最違反理性的，就像在本章對第六個結論的第二種說明中以及對第十七個結論的證明中以某種方式已經表明的那樣。

48. 確實，主啊，你以智慧安排了所有事物，所以對每一種理智來說，每一個是者都是有秩序的東西，這似乎是有道理的。因此，對於從事哲學研究的人來說，去掉某種東西的秩序是不可思議的。從「每一個是者都是有秩序的」這個全稱命題得出，並非每一個是者都是一個在後的東西，而且並非每一個是者都是一個在先的東西；因為在這兩種情況下，都會有同一種東西向自身排列，或者必然假定一種秩序的循環。所以，正是一個是者是在

先的，而不是在後的，因而是第一的；而且正是一個是者是在後的，而不是在先的；但是任何既不在先也不在後的東西就不是。你是那唯一第一的，每一個與你不同的東西與你相比都是在後的，正像我依自己的能力關於三重秩序作出說明的那樣。

## 第四章 論第一是者的簡單性、 無限性和精神性

60 49. 我主上帝，關於你那獨一無二的、真正的第一本性，如果你同意的話，我願意以某種方式說明我堅信不移的它所具有的完善性。我相信，你是簡單的、無限的、智慧和有願望的；由於我不願意陷入循環證明之中，因此我預先就簡單性提出幾點首先能夠被證明的情況；關於簡單性的其他情況應該有待到能夠證明它們的地方去解決。

50. 所以本章要說明的第一個結論如下：

**第一個結論：**第一本性自身是簡單的。

我說「自身」，因為我在這裏只論及本質的簡單性，這種簡單性絕對排除本質的複合構成。

這一點的證明如下：第一本性不是被原因引起的——根據第三章第三個結論；所以它沒有質料和形式作本質部分。此外，它也沒有這樣的完善性：它們是不同的，以某種方式在事物方面作出區別的，由它們又會得出種屬區別的概念形態。這通過第三章第六個結論的第一個證明得到證明：要麼，這些完善性之一根據其專門的本質性質會是這樣一種東西，通過它整體會是原初的必然是，而另一種完善性既不會是原初的，也不會是專門的——在這種情況下，只要這另一種完善性本質地包含

在整體之中，整體就不會是必然是，因為它在形式上包含一種不必然的東西；要麼，如果整體通過這兩種現實性會是原初的必然是，那麼它就會是雙重的必然是，並且會有一種原初的、本質上誰也不會包含誰的雙重的是。雙方中的任何一方同樣不會是另一方，因為如果雙方中的任何一方都原初地產生必然是，那麼從它們就不會產生一。這是因為雙方中的任何一方都會是終極的現實性，所以要麼從它們沒有同一的東西，要麼它們之間沒有區別，所以它們不會是雙方中的任何一方。

62

補充說明：第一本性不在一個屬中；從以上證明看，這是顯然的。還可以如下證明它：處於一個屬中的一種本性通過定義被完全表達出來，而在定義中，屬和種差表達的絕不是相同的，否則它們就會是沒有用處的重複；在這樣一種本性中可以看到對立的東西。

51. 在此反對意見是：如果一個必然的東西只通過兩種同樣存在的現實性之一才能夠是，因而另一種現實性不是一種必然的東西——否則相同的東西就會是雙重的必然是，那麼就會得出，任何根據形式意義而被區別的東西都不能被假定為在必然是中，因而本質和關係也不能被假定為在神聖的人中。這個結論是假的；所以第一個證明是錯誤的。對第二個證明可以提出同樣的反駁：要麼雙方都會是終極的現實性，要麼其中一方不是一種必然的東西。

我的回答是：凡總是根據形式的本質規定性所區別的東西，如果它們像活動和潛能或像下面兩個原理那樣是複合構成的，即適於使同一事物成為現實的，那麼如果一個是無限的，則它由於同一而包含另一個，而且它

確實包含另一個；否則，無限的東西本身就會是複合構成的，而這一點根據本章第九個結論被反駁。但是如果它是有限的，那麼它由於同一就不包含那種原初根據形式的本質規定性而是不同的東西；因為這樣一種有限的東西是可通過那種東西而完善的，或能以它複合構成的。所以，如果人們假定必然是具有兩種現實性的，哪一種現實性也不通過同一而包含另一種現實性——這是一種複合構成所要求的——那麼就得出，這另一種現實性不會是必然是，既不會通過其形式規定性而是必然是，也不會根據其同一性而是必然是，或者，整體會是雙重的必然是；因此這兩個證明都成立。

關於神聖的人的情況是微不足道的；因為這兩種現實性不形成任何複合構成，但是一種現實性由於同一性而是另一種現實性，因為一種現實性是無限的。如果人們反對說：「這樣我就要說，複合構成處於必然是，而且  
64 兩種現實性也處於必然是，但是其中一種必然性是無限的」，那麼人們就會有兩點矛盾：第一點矛盾是因為，無限的東西不是能像一部分與另一個現實性那樣複合構成的，這是因為部分小於整體；第二點矛盾是因為，根據複合構成的假定，任何現實性都不通過同一性而是另一種現實性；在這種情況下，這兩個證明是有效的。

**52. 第二個結論：**凡對於最高的本性而言總是內在的東西，就是在最高的意義上實際所是的東西。

這一點的證明是：根據上一個結論，由於本性的簡單性，它與那種本性是完全同一的；所以，正像那種本性是最高意義上的本性一樣，那種本性是在最高意義上實際所是的東西，因為它是與它同一的；否則，如果根

據這種本性之所是，可以把它看作是能被超過的，那麼也就可以根據它之所是而把它看作是能被超過的，而它之所是與那種內在的東西之所是是同一的。

**53. 第三個結論：**每一種絕對的完善性都必然地並且在最高的意義上是最高本性內在的。

所謂絕對的完善性是這樣的東西，它在任何一個事物中比並非這樣的東西\*是更好的。<sup>1</sup>

這種描述似乎不說明甚麼。因為如果把它理解為肯定和否定，那麼：肯定本身並不比它的否定更好——在它自身和在所有東西中，如果它能夠在它之中。但是如果不僅在自身而且在所有東西中理解它，如果它能夠是它內在的，而且在任何東西中絕對地理解它，那麼它就是假的：智慧在狗中不是更好的，因為任何東西在與自己不相容的事物中都不是好的。

我的回答是：這是一種著名的描述。對它應該如下說明：「比並非這樣的東西是更好」，即比任何可能與它不相容的肯定的東西更好，這樣的東西包含着「並非這樣的東西」。因此我說，它「在任何一個事物中」——不是「對於任何事物」，而是「在任何一個事物中」——是更好的，而且會是由它自身而成的；由於它不能是與它不相容的東西內在的，因而它是比它更好的。所以簡要地說，絕對完善性是這樣一種東西，它是絕對的，並且就其本身來說比所有與它不相容的東西是更好的；這樣這種東西被解釋為「在所有與並非這樣的東西不同的事物

---

\* 「並非這樣的東西」的拉丁文原文是non ipsum，德譯文是Nicht-solches，英譯文是not-it。——譯注

1. Anselmus Cant., *Monologion* c. 15 (ed. F. S. Schmitt, *Opera Omnia* I, p. 28-29)

66 中」，就是說，所有不是「這樣的東西」。除此以外，我認為這個描述是有效的；我接受第一部分，這是顯然的。而且必須在專門謂述表達的意義上理解相關的不相容，因為這一點通常都是這樣解釋的。

54. 我證明在這種意義上理解的第三個結論：一種絕對完善性對所有與它不相容的東西都有一種根據等級排列的秩序，不是在被超過的意義上——根據表述——而是在優先的意義上。所以，它要麼與最高本性是不相容的並且因此超過它，要麼與它是相容的，並且因此能夠是它內在的，並且因而處於最高的程度；因為如果它與某物是不相容的，那麼它與它就是不相容的。它是它內在的，就像它與它是相容的一樣。但是它不是作為一種或然的偶然性而是它內在的；所以要麼作為與它同一的，要麼至少作為專門的性質；由此人們達到證明的目的：它必然是內在的。

但是，我證明，它不是以或然的方式作為偶然性而偶然內在的，因為每一種不與必然性相矛盾的完善性，它所必然具備的東西比它所或然具備的東西更完善。必然性不與絕對的完善性相矛盾；因為如果這樣，那麼一種與它不相容的東西，即那種是或能夠是必然的東西，就會超過它。但是任何東西也不能比第一本性更完善地具有絕對的完善性——根據本章第二個結論；所以……等等。

55. 為了探討無限性和其他關於簡單性所提出的東西，我要首先探討理智和意志，因為這是後面討論的前提。第一個結論如下：

**第四個結論：**第一起作用的東西是有理智有意志的。

這個結論的證明是：第一起作用的東西是一種「真正」起作用的東西，因為在每一個偶然原因之前，都有一個在先的東西，它是真正的原因，根據《物理學》卷二；<sup>2</sup> 每一個真正起作用的東西都為了一個目的而起作用。

由此出發可以以兩種方式證明。首先以下述方式證明：每一個在嚴格意義上考慮的自然起作用的東西，都會由必然性和類似方式起作用，如果它不是為了任何目的而起作用，而會是一個獨立起作用的東西。所以，如果它僅僅是為了一個目的而起作用，那麼這是因為它依賴於一個喜愛這個目的的起作用的東西；所以……等等。

其次以下述方式證明：如果第一起作用的東西為了一個目的而起作用，那麼這個目的把第一起作用的東西要麼作為一個被一種意志行為所喜愛的東西來推動（這樣被證明的結論就是顯然的），要麼僅僅作為一個自然被喜愛的東西來推動。後者是假的：因為它不是自然地喜愛一個與它自身不同的目的——如同重物喜愛中心，質料喜愛形式一樣；在這種情況下，它就會以任何一種方式「向着一個目的」，因為它趨向於這個目的。但是如果它僅僅自然地喜愛是它自身的那個目的，那麼這不過是說，它就是它自身；就是說，原因的雙重意義對它是不適宜的。

此外：第一起作用的東西把它的結果導向一個目的；所以它要麼自然地要麼以此喜愛這種目的。第一起作用的東西不是這樣的情況；因為凡是沒有認識能力的東西都只有借助有認識能力的東西才能起引導作用——最

68

---

2. Aristoteles, *Phys. II, l. 66* (c. 6, 198 a 7-9)

初的秩序就是指點的問題。第一起作用的東西決不借助其他任何東西起引導作用，就像它也不借助其他任何東西起原因作用一樣。

56. 第三：有被或然地引起的東西；所以第一原因或然地起原因作用；因而它自願地起原因作用。第一個結論的證明是：每個第二原因在被第一原因推動的意義上起原因作用；所以，如果第一原因必然地起推動作用，那麼每一個東西必然被推動，並且每一個東西必然被引起。第二個結論的證明是：沒有與意志或伴隨意志的東西不同的或然起作用的原理；因為其他每一個原因都由本性的必然性起作用，所以不是或然地起作用。

對這第一個結果人們會反對說，我們的意志活動可能會總是或然地引起一些東西。此外：涉及對上帝意志活動的理解時，哲學大師\*承認前件並否認後件；他假定或然性是由運動產生的更低範圍內的東西，只要運動是一致的，它就是必然被引起的；然而從運動的部分產生不一致性，因此也產生或然性。——對第二個結果的反駁是：某些被推動的東西能夠被阻止，因此對立的東西能夠或然地產生出來。

70 回答第一種反對意見。如果有一種與我們的意志相關的第一起作用的東西，那麼關於其他情況有甚麼結果，關於我們的意志情況就有甚麼結果；這是因為，如果第一起作用的東西能夠必然地直接推動我們的意志，

---

\* 在中世紀學者的著作中，人們以大寫字母開始的Philosophus (即「哲學家」) 表示亞里士多德，德譯文加定冠詞表示，即der Philosoph，英譯文加定冠詞並大寫，即the Philosopher。為了表示這一點，本書譯為「哲學大師」。  
——譯注

如果它能夠直接推動另一個東西並且必然地推動每一個必然被推動的東西——因為它推動的根據是它被推動——那麼最終是一個最近的東西必然推動意志。因此這種意志將必然有意志活動，而且它將是一種必然的意志活動。此外還有下面不可能的結果：第一起作用的東西必然引起通過意志活動所引起的東西。

回答第二種反對意見：我在這裏不是稱任何不必然的和永久的東西為或然的，而是稱如下東西為或然的：如果它出現，那麼它對立的東西也可能會出現。因此我說過「有或然地被引起的東西」，而沒有說過「有是或然的東西」。現在我說，哲學大師不能通過運動來否認這個結果而保留這個前提；因為如果整個運動是從它的原因產生的，那麼當它被原因引起時，它的每一部分也必然被原因引起，就是說，必不可免地被原因引起，因而在這種情況下，對立的東西不可能被原因引起。此外：任何總是通過運動的一部分而被原因引起的東西，就是必然地、必不可免地被原因引起的東西。所以，要麼任何東西都不是或然地發生的，要麼第一的東西以某種方式起原因作用，而且是直接地起原因作用，即它也可能會不起原因作用。

回答第三種反對意見：如果另一種原因能夠阻礙這個原因，那麼它就能借助一個更高的原因起阻礙作用，如此直到第一原因；如果這個原因必然推動對它直接的那個原因，那麼直到這個起阻礙作用的原因，這整個秩序中就有一種必然性；所以它必然地起阻礙作用；所以任何其他原因都不能或然地引起被原因引起的東西。

57. 第四，這個結論的證明是：是者中有惡的東西；所

以第一起作用的東西或然地起原因作用；於是和前面一樣。後件的證明：一個出於自然必然性而起作用的東西根據其潛能的最終極的東西起作用，因而向着所有能夠由它產生的完善性起作用。如果第一的東西必然起作用，並且因而其他所有起作用的東西也必然起作用——如同以上證明的那樣，那麼就得出，原因的共同秩序在這種情況下就引起它們在這種情況下可能引起的任何東西。所以不缺少任何能夠在這種情況下由所有起作用的  
72 原因所產生的完善性；所以不缺少任何能夠被接受的完善性；所以在這種情況下就沒有任何惡性。這些結果是顯然的，因為在這種情況下能夠接受的每一種完善性都是能由一種原因或由所有有秩序的原因被原因引起的。最後這個結果從惡的東西的意義內容看是顯然的，而這個證明對於自然界中的失誤是合理的，對於道德生活中的過失也是合理的。

人們可能會說：「質料不服從。」這不說明甚麼；一個強有力的起原因作用的東西會使不服從的東西屈服。

第五，這個結論的證明是：有生命的東西比任何沒有生命的東西更好，而在有生命的東西中，有理解能力的東西比任何沒有理解能力的東西更好。

58. 有些人根據以上說明的第三個結論以第六種方式證明這個結論，因為理解、意志活動、智慧、愛都是絕對的完善性，而且他們假定這是顯然的。

但是看不出，為甚麼能夠得出它們是這些東西的絕對完善性，而不是第一天使的本性的第一完善性。因為，如果人們以名詞表達來理解智慧，那麼它就是比所有與它在名詞表達上不相容的東西更好的，而且人們還

沒有證明第一起作用的東西是聰明的。我要說，人們預先假定了被證明的東西。人們只不過能夠認為，聰明的是比不聰明的更好的，但是排除了第一起作用的東西。以這種方式，第一天使比除上帝以外的任何在名詞表達的意義上理解的與天使不相容的是者都是更好的；確實，抽象地理解，第一天使的本質能夠是絕對比智慧更好的。

人們可能會說：「這與許多東西是矛盾的；因此並非對每一個事物來說，這都是在名詞表達的意義上比對立的東西更好的。」我的回答是：在名詞表達的意義上理解，智慧也不是對於任何事物來說是更好的；它與許多東西是矛盾的。

人們可能會說：「如果它能夠是任何事物內在的，那麼它確實會對於任何事物來說是更好的。」我的回答是：對於第一天使也是如此；如果它能夠是一隻狗，那麼它會是更好的，而且如果它能夠是第一天使，那麼它對於這隻狗來說就會是更好的。

人們可能會說：「然而這破壞了狗的本性；所以對於狗是不好的。」我的回答是：聰明的同樣也破壞了它的本性。這裏沒有任何區別，只不過是，天使作為同一種屬的本性起破壞作用，而聰明的作為另一種不相容的屬的本性起破壞作用，因為聰明的作為主體決定了同一種不相容的屬的一種本性；而主體與之相矛盾的那種東西與相同的東西本身也是矛盾的，儘管主體的特性不是原初矛盾的。——關於絕對完善性的習慣說法常常是搖擺不定的。

74

此外：「有理解能力的」似乎是意味一種確定的屬，即實體的最高層次。因此，由此應該推論出它是一種絕

對完善性嗎？關於是者的特性一般不是這樣，因為它們以某種方式得自每一個是者，即要麼作為普遍的特性，要麼作為一個析取式的一個析取支。

如果一個大膽的反對者說，每一個以名詞表達的每一個普遍的屬的第一的東西是一種絕對的完善性，那麼人們將怎樣反駁他呢？因為他會說，如果人們在名詞表達的意義上理解，那麼每一個這樣的東西都比任何與它不相容的東西更好；因為只有在它的屬中以名詞表達的超過其全體的東西與它是不相容的。如果人們聯繫以名詞表達的上述實體來理解它，那麼只要這些實體以名詞方式被理解，說法就會是相似的：因為如果實體是確定的，那麼確定的是最主要的；如果實體不是確定的，那麼至少每一個主體（只要它是通過這樣一個東西以名詞方式被稱謂的）就比任何東西（只要這個東西是通過另一個與它不相容的東西以名詞方式稱謂的）是更好的。

**59. 第五個結論：**第一起原因作用的東西或然地引起它總是引起的東西。

這一點的證明是：它所直接引起的東西，被它或然地引起——根據前面第四個結論的第三個證明；所以它引起所有東西，因為或然的東西根據本性不先於必然的東西，必然的東西也不依賴於或然的東西。

此外，從目的意志出發也是如此：只有這樣的東西是必然欲想的，即，沒有它，就得不到關於目的所欲想的持久性。上帝愛作為目的的自身；而且他所愛的關於他的作為目的的東西是能夠持久的，即使沒有任何與他本身不同的東西；因為由自身而必然的東西不依賴於任何東西，所以上帝不必然根據他的意志活動欲想任何其

他東西；所以他也不必然引起任何東西。

與此相反：「欲想其他某種東西」與第一的東西\*是同一的；所以它是必然是；所以它不是或然的。 76

此外：前面一個結論的第三個證明支持這裏的這個證明，如果前面這個證明是有效的，那麼任何第二原因在起原因作用的過程中都沒有或然性，只是第一的東西在意志活動中才有或然性；因為正像第一的東西在意志活動中的必然性最終達到所有其他東西在起原因作用的過程中的必然性一樣，它在意志活動中的規定性也導致所有其他東西在起原因作用的過程中的規定性。但是，它在意志活動中的規定性是一種永恆的規定性；所以每一個第二原因在它起作用以前就以某種方式被規定了，因而被規定為對立的東西並不受它的能力支配。

進一步的解釋是：如果被規定為對立的東西受這個第二原因的能力支配，那麼這個原因在起原因作用的過程中的不規定性就與第一原因在意志活動中的規定性結合起來。因為使第一原因成為一個不確定的原因，並不受它的能力支配；而且如果這個第二原因的不確定性與第一原因的確定性結合起來，那麼看起來第二原因的可能性和不必然性就與第一原因的必然性結合起來。所以要麼第三個證明是沒有價值的，要麼我們的意志似乎並沒有使自身擺脫成為對立的東西。

此外：如果第一原因被確定為確定的，那麼在這種情況下，一個第二原因如何能夠以任何一種方式向着某

---

\*「第一的東西」的拉丁文原文是*primo*，德譯文是*das Erste*，英譯文為*the First Principle*。如果根據英譯文，則可以譯為「第一原理」；但是拉丁文*primo*似乎沒有這樣的意思，而只有「第一的」意思。德譯文比較忠實於原著，因此本文根據德譯文和拉丁文進行翻譯。這裏以「東西」表示名詞形式，即「第一的東西」。——譯注

物運動，而第一原因如果要運動則會向它的對立的東西運動——如同在我們罪惡意志的情況下那樣——呢？

此外，第四點：每一次起作用都會是或然的，因為它依賴於第一的東西起作用，而這是或然的。

這是難以回答的問題，完整而清晰地解答它們需要說明和解釋許多東西。我曾從未來或然的東西着眼探討過關於上帝的知識，在那裏人們可以尋找這些答案。

**60. 第六個結論：**第一本性愛自身，這與第一本性是同一的。

我如下證明這個結論：目的原因的原因性和起原因作用是絕對第一的——根據第二章第四個結論；所以第一目的的原因性和它所起的原因作用是完全不能在任何原因屬中根據起原因作用的任何方式被引起的。但是第一目的的原因性是：「把第一起原因作用的東西作為被喜愛的東西而推動」，而這與「第一起原因作用的東西喜愛第一目的」是一樣的。但是，「一個對象被意志喜愛」的意思不過是說：「意志喜愛這個對象」。所以：第一起原因作用的東西喜愛第一目的，這是完全不能被原因引起的，因此它「由自身而必然是」——根據第三章第五個結論；因此它與第一本性是同一的——根據同上第六個結論；而且這個推演在第三章第十五個結論是顯然的。

這個結論可以以另一種方式如下推演，並且追溯到相同的東西：如果「第一的東西愛自己」是與第一本性不同的東西，那麼它是能被原因引起的——根據第三章第十九個結論；所以它是能被作用的——根據第二章第五個結論；所以是能由某個真正起原因作用的東西所作用的——根據上一章第四個結論；所以是能由某個喜愛目的

的東西所作用的——同上。所以，「第一的東西愛自己」就會是由某種在先被原因引起的對目的的愛所引起的；而這是不可能的。

61. 亞里士多德在《形而上學》卷十二論述理解活動時表明了這一點：<sup>3</sup>否則，第一的東西就不會是最好的實體，因為通過理解活動它才得到尊嚴；否則，進行理解活動的持續性就會十分艱辛，因為如果(第一的東西)不是(它的理解活動)，而是與它潛在矛盾的，那麼根據亞里士多德，由此就產生艱辛。

這些證明理由是能夠得到解釋的。第一：對於每個處於第一活動的是者而言，它的最終完善在於第二活動，它通過這種活動與最好的東西結合起來，特別是當它主動活動，而不僅僅是能夠活動時——但是每一個有理智的東西都是主動活動的，而且第一本性是有理智的，根據前面的結論。由此得出，它的最終完善在於第二活動。所以，如果這不是它的實體，那麼它的實體就不是最好的，因為某種不同的東西是它的最好的東西。

第二：一種僅僅可接受的潛能是一種矛盾的潛能；所以……——然而根據亞里士多德，這第二個理由不是證明，而僅僅是一個可能性論證。所以他預先說明：「這 80 是一個有道理的假定」，等等。<sup>4</sup>

另一種方式是從潛能和對象的相互同一進行說明：結果主動活動與它們也是同一的。——這個結果是無效的。一個例子：天使認識自己，天使愛自己；然而這裏的主動活動與實體不是同一的。

---

3. Aristoteles, *Met.* XII, t. 51 (c. 9, 1074 b 15-30)

4. *Ib.* t. 51 (c. 9, 1074 b 27-28)

62. 這個結論在下面的補充說明中是富有成果的：因為首先得出，意志與第一本性是同一的。因為一個意志活動只是一個意志的活動；所以意志是不能被引起的；所以，等等。同樣：人們把意志活動理解為一個在後的東西，然而這種意志活動與那種本性是同一的；所以意志與那種本性就更是同一的。其次得出，理解活動與那種本性是同一的，因為只有被認識的東西才被喜愛；所以理解活動是由自身必然是。同樣：理解活動比意志活動離那種本性更近。第三得出，理智與那種本性是同一的，如同前面從意志活動出發關於意志論證的那樣。由此得出，理解活動的基礎本身與理智是同一的，因為這種基礎是由自身必然是，並且是在理解活動之前的概念確定。

63. **第七個結論**：任何理解活動都不能是第一本性的偶性。

這一點的證明是：關於那種第一本性已經證明：它根據其自身是第一能夠起作用的；所以它由自身而具有所有東西，基於這些東西它能夠引起——除了其他所有東西——每一個能夠被原因引起的東西，它至少是作為那些能夠被引起的東西的第一原因。但是如果排除了它的認識，那麼它就不再具有它能夠引起那些東西所依據的所有東西；所以關於所有東西的認識不是某種與它的本性不同的東西。——最後這個假定的證明是：除非基於對目的的愛，即願意達到這個目的，否則任何東西也不能起原因作用；因為在其他情況下，任何東西也不能是真正起作用的東西，因為在這種情況下任何東西也不會願意向着那個目的活動。但是，在為了某種目的而理解某種東西的活動之前，存在着對這種理解某種東西的

活動的概念確定；因此在把理解活動理解為起原因作用的或有意志活動的第一時刻之前，必然把它理解為是理解A，因此沒有它，就不能真正引起A；對於其他情況也是如此。

64. 此外：同一個理智的所有理解活動與這個理智具有相同的關係，要麼在本質同一的意義上，要麼在偶然同一的意義上。這在每一個被造就的理智是顯然的。它的說明是：這些理解活動似乎是相同的屬的完善性；所以，如果一些活動預先假定一種令人接受的東西，那麼所有活動都預先假定同樣的令人接受的東西；而且如果一種理解活動是偶性，那麼每一種理解活動都是偶性。現在，有些理解活動不能是第一的東西中的偶性——根據前面的結論；所以第一的東西中的任何理解活動都不能是偶性。 82

此外：如果一個理解活動能夠是偶性，那麼它在理智中被接受，如同在一個主體中被接受一樣；所以與它同一的理解活動以及因而更完善的理解活動也會是令人接受的與不太完善的東西相關的潛能。

此外：同樣的理解活動能夠把握許多有秩序的對象；理解活動愈完善，把握的有秩序對象就愈多；所以最完善的理解活動，即不可能還有超過它的更完善的理解活動，就會對於所可理解的東西是相同的。第一的東西的理解活動以這種方式是最完善的——根據本章第二個結論；所以它對於所有可理解的東西是相同的。而且那種屬於第一的東西自身的理解活動與第一的東西是同一的——根據前面倒數第二個結論；所以，等等。

相同的結論也適用於意志活動。

65. 此外還有如下證明：那種理智不過是一種理解活動；那種理智對於所有對象都是相同的，因而它不能對一種不同的對象就是不同的；所以理解活動對於所有對象都是相同的。——我的回答是：如果從兩個事物相互之間存在的同一性推論出它們與第三個事物相關的同一性，而它們對這第三個事物來說是外在的，那麼這就是一種基於偶然情況的謬誤。例如：(上帝的)理解活動是與意志活動同一的；所以，如果他的理解活動是對某種東西的理解活動，那麼意志活動也是對相同東西的意志活動。這是得不出來的。得出來的應該是：有一種意志活動，而且這種意志活動是一種相同的東西，因為理解活動是這樣一種相同的東西；所以，由於這種偶然關係，人們能夠分離地而不是組合地得出這個結論。

此外還有如下論證：第一的東西的理智有一種完全適合它和同樣持久的活動，因為它的理解活動與它是同一的；所以它不能有另一種活動。——這個推論不是有效的：一種情況是，一個有福之人看見上帝，同時也看見其他東西；即使他根據他最終極的能力看見上帝，如同關於基督的靈魂假定的那樣，他也能看見其他一些東西。

84 此外還有如下論證：那種理智在自身通過同一性而有理解活動的最高的完善性；所以也有理解活動的所有其他完善性。——我的回答是：得不出這一點，因為其他更小的完善性能夠是被原因引起的，因此與不能被引起的東西是不同的；最高的完善性不能是被原因引起的。然而，這個結果以另一種方式得到證明，因為：

66. **第八個結論**：第一的東西的理性總是現實地、必然地和清晰地並且從比其自身所是在先的本性來理解所有

可理解的東西。

第一部分的證明如下：它能夠以那種方式認識所有可理解的東西，因為它在理智方面屬於完善性，就是說，它能夠清晰地和現實地認識；確實，它必然屬於理智的本質，因為每一種理智都延伸到最普遍理解的整個是者，如同我在其他地方解釋的那樣。但是第一的東西的理智除了有一種與它同一的理解活動以外，不能有任何理解活動——根據前面的結論；因此它有關於每一個可理解的東西的現實而清晰的理解活動，而且這種理解活動與它是同一的。

第一部分也通過以下得到說明：完美的藝術家預先認識到要做的每一件事情；否則他會無法完美地工作，因為認識是他工作所依據的尺度。所以上帝關於所有能夠由他產生的東西都有一種清晰現實的認識，或者至少有一種習慣的認識，而且是一種比可產生的東西在先の認識。——對這一點的反對意見是：一種普遍的藝術知識足以產生個別的東西。

與在先の東西相關的第二部分的證明如下：與它總是同一的東西是「由自身必然是」——根據第三章第五個結論和第四章第一個結論；但是與它不同的可理解的東西之是則不是必然是——根據第三章第六個結論；「由自身必然是」從本性上說是比所有不必然的東西在先の。

以其他方式的證明是：所有與它不同的東西之是依賴於它，如同依賴於原因一樣——根據第三章第十九個結論；而且只要它是這樣一種原因，它就必然包括對這種「出於原因」的東西的認識。所以，這種認識從本性上說是比被認識的東西之是本身在先の。

67. 上帝啊，你的智慧和你的知識深厚無比，你以此把  
86 握了所有可理解的東西！你能為了我渺小的理智使下面的  
結論成為可能嗎？

**第九個結論：**你是無限的，並且是由一個有限的東西所不能把握的。

我將試圖推出這個最富有成果的結論。如果它關於你在一開始就得到證明，那麼上述大部分就會很容易成為顯然的。如果你同意，那麼首先我要努力從關於你的理智的論述出發推出你的無限性；然後我要提出其他一些論證並且研究它們是不是適合於最終達到欲證的結論。

68. 我主上帝，難道不存在無限多可理解的東西嗎？這些可理解的東西難道實際上不在一個實際上理解所有東西的理智之中嗎？所以，一個實際上同時理解那些東西的理智是無限的。這樣一個理智就是你的，我們的上帝的理智，根據前面第七個結論。所以，這個理智與之同一的本性也是無限的。

我說明這個省略三段論的前提和結論。前提是：對於任何總是潛在無限的東西——即如果依先後秩序來理解，則能夠是沒有終點的东西——而言，如果所有秩序同時是現實的，那麼它就是現實無限的。現在可理解的東西是與被創造的理智以某種方式相關的，如同顯然的那樣；而在你的理智中，所有那些只能由一個被創造的理智先後理解的東西都同時得到現實的理解；所以現實無限的東西在你的理智中得到理解。

我證明這個三段論的大前提，儘管它似乎是充分清楚的：如果所有這樣欲被理解的東西是同時存在的，那麼它們要麼是現實無限的，要麼是現實有限的。如果它

們是現實有限的，那麼若是依次先後接受它們，則能夠最終接受所有它們。所以如果在現實同時是時不能接受所有東西，那麼這就是現實無限的。

我對這個省略三段論的結論證明如下：如果一個較大的數比一個較小的數需要有或者能夠推出一種較大的完善性，那麼就能夠根據數的無窮性推論無限的完善性。例如：為了能夠承受十，要求運動力有比能夠承受五更大的完善性；為了能夠承受無限的東西，應該能夠推論出無限的運動力。所以在我們所說的情況：為了能夠清楚地認識兩個對象，應該能夠推論出理智有比只能認識一個對象的更大的完善性；所以得出欲證的結論。我證明最後這一點：為了清晰地認識一個可理解的東西，要求應用理智並且確定應用理智的方向。所以，如果某種東西能夠被應用到許多東西，那麼它就不限於這些東西的每一個；因此一個可應用於無限的東西是完全不受限制的。

88

我以同樣的方式至少證明關於理解活動的命題，由此出發就得出關於理智的欲證結論。這是因為，如果對A的理解活動是一種完善性，而對B的理解活動同樣是一種完善性，那麼對A和B的一種相同的理解活動決不是同樣清晰的，就像是處於兩種活動一樣，除非這兩種理解活動的完善性都包含在理智之中；所以對於三種以及更多的理解活動也是如此。

69. 人們要說：如果通過相同的理解方式理解許多東西，那麼就不能從多推論更大的完善性。

換一種方式說，如果多種理解活動會達到根據形式規定是不同的完善性，那麼關於理解活動的論證就會是

合理的。多種理解活動不過是涉及不同種類的理解活動。但是，可理解的東西不是無窮多這樣的種類，大概只是個體；但是導致多種理解活動並不說明其他形式完善性，因此不能推論這種活動的涉及多個個體的更大的完善性。

反駁第一個回答：關於理解方式也可以像關於理智和理解活動那樣進行論證。因為可以從關於理解方式所把握的多來推論更大的完善性；因為它必然以更優先的方式包括所有真正的理解方式的完善性，這樣的理解方式根據其自身的本質分別提供某種確定的完善性；所以能夠從無窮多完善性推論無窮多理解方式。

90 反駁第二個回答：從一種普遍的東西的觀點出發理解個體則是不完善的，因為這樣的理解沒有考慮個體中所有具有肯定的是者性質\*的東西，如同我在關於個體的研究中說明的那樣。所以根據每一種肯定的可理解性，理解每一個可理解的東西的理智理解多個個體的不同的肯定的是者性質，而且這在理解活動中產生比僅僅理解一個個體更大的完善性。因為理解每一種獨立的肯定的是者性質就是一種完善性，只要理解涉及這種性質。否則，如果這種是者性質不存在，理智就會是不太完善的，理解活動也會是不太完善的；因而也會沒有必要假定這種理解在上帝的理智之中，這一點是通過第八個結論被排除的。

---

\*「是者性質」的拉丁原文是entitatis，德譯文是Sciendheit，英譯文是entity。從字面上看，英譯文似乎更近似原文，若以此翻譯，則應該譯為「實體」。但是這樣一來，就會與substance，即「實體」相混淆。德譯文雖然在字面上與拉丁文原文不一樣，但是卻說明了這個詞的意思。因此本文根據德譯文翻譯這個詞。——譯注

此外：能夠從數和格得出可理解的事物種類的某種完善性；這一點由奧古斯丁在《上帝之城》卷十二第十八章中被證明。<sup>5</sup>

70. 第二，我以下述方式證明這個結論：根據第一原因的原因性的最終極的東西，第二原因在起原因作用的過程中為第一原因增加了某種完善性的東西，因而這種第一原因似乎本身並不能像與第二原因一起那樣完善地引起結果，因為第一原因自身的原因性似乎弱於第一和第二原因一起的原因性。所以，如果通過第一和第二原因一起而形成的東西比只通過第一原因自身而形成的東西是更完善的，那麼第二原因就沒有為第一原因增加任何完善性的東西。但是現在某種不同的補充的東西對每個有限的東西都增加某種完善的東西，所以這樣一種第一原因是無限的。

對於我們的證明目的：對每個對象的認識，特別那種觀看的認識，是由這個對象本身作為更近的原因而產生的。所以，如果這種認識是一種理智內在的，而沒有任何這樣一種對象的活動，只是借助另一種在先是與這樣一種認識相關的更高的原因的對象，那麼就得出：這個更高的對象的可認識性是無限的，因為更低的對象在可認識性上為它不增加任何東西。這樣一種更高的對象就是第一本性；因為從它本身在第一的東西的理智的出現，沒有其他對象共同起作用，形成了理智中對每個對象的認識——根據本章第七個結論，而且是作為最完善的認識——根據本章第二個結論。所以任何其他

---

5. Augustinus, *De civ. dei*, XII c. 18 (PL 41, col. 367-368)

可理解的東西在可認識性方面也不為它增加某種東西；  
92 所以它是無限的；所以這樣它在是者性質方面也是無限的，因為每一個東西都與是是相關的，因而也與可認識性是相關的。

71. 在此的反對意見是：在這種情況下，任何有限的第二原因都不能產生對被原因引起的東西的完善的認識，如同它是由被原因引起的東西本身引起的；但是這是假的，因為通過原因的認識比從沒有原因的事物自身出發對事物的認識是更完善的。

此外：第一原因所起的原因作用與在第二原因不與它一起時所起的原因作用是同樣完善的，由此似乎只能得出，它比第二原因本身更完善地具有第二原因的完善性；但是這似乎不能推論出無限性，因為一種有限的完善性已經能夠比第二原因的完善性是更優越的。

此外：即使根據其潛能的最終極的東西而起原因作用的第二原因，在起原因作用的過程中不為第一原因增加任何東西，但是如何證明它在是中也增加任何東西呢？因為在引起光傳播的過程中，如果我們這個太陽會引起傳播能夠接受的那麼多東西，那麼另一個太陽不增加任何東西；但是在是中有被增加的東西。因此，從作為對象的第一本性的出現可以有多少內在的認識，第一的東西的理智中就有多少認識；所以第二原因在起原因作用的過程中不增加任何東西，因為它不能作用那種已經是最高的現實的理智，就像另一個太陽也不會作用那個傳播光的過程一樣。如果人們由此證明它在是不增加任何東西，那麼似乎同樣可以論證地球在是對太陽不增加任何東西；因為它在引起光傳播的過程中也不增加任

何東西。

72. 我對這些反對意見的回答如下。對第一個反對意見的回答是：在科學上我們只能在那些首先只是通過其自身而被把握的東西推論某種東西；如果我們由此在我們的科學知識中通過原因而知道一種被原因引起的東西，那麼原因尚不同時帶來對被原因引起的東西的簡單認識，而這種認識能夠產生對被原因引起的東西本身——根據奧古斯丁在《論三位一體》卷九最後一章：「認識是從認識者和被認識的東西產生的」；<sup>6</sup>或者，如果原因能夠產生一種簡單的認識，那麼也不會產生那種直覺的認識，我在其他地方對此作過許多論述。由此在所有通過原因的認識之外，可以期待某種只是在我們（思想中）關於對象自身所引起的東西。所以，如果上帝對石頭有一個直覺的理解活動，而這個石頭決不會起原因作用，那麼這個石頭也不能以其專門的可認識性——由此石頭可以被認識——為第一的東西的本質的可認識性增加任何東西。

94

所以，如果人們推論：「任何有限的原因都不形成對被原因引起的東西的完善認識。」那麼我就承認：「任何有限的原因都不形成甚至對我們來說是可能的最完善的認識。」如果人們說：「通過原因的認識是更完善的，」那麼我說，其中就已經包含了關於對由這個原因本身所引起的結果的簡單認識。對一種複雜聯繫的認識是由對原因的認識和對被原因引起的東西的認識同時引起的；而且從第一原因和第二原因一起確實比只從第二原因產生

---

6. Augustinus, *De Trin.* IX, c. 12 (PL42, 970)

某種更完善的東西。——與此相反：只從一個有限的第一原因能夠比只從第二原因產生更完善的結果；而只有從第二原因才形成其通過觀察的認識。——我的回答是：只從一個有限的第一原因能夠產生某種比只從第二原因產生的更完善的東西——考慮通過觀察的認識——但是不產生一種由第二原因所引起的結果，無論它與其他有限的原因相比是第二的，還是第一的。因為在引起這樣的認識的過程中，第二原因似乎只是偶然地跟着一個在先的有限的原因排列的，因為形成這樣一種認識能夠不通過一個比在觀察中被認識的東西在先的有限的原因；即使在觀察中被認識的東西不是由這樣一個原因被引起的，即使它沒有那個有限的在先的原因，而且即使只有一種理智，也是會有這種認識的。

73. 對第二種反對意見：一個有限的在先的原因有可能會在起原因作用的過程中本質地包含第二原因的全部完善性，並且在這一過程中超過以這種完善性只作為形式規定的第二原因；然而有效的是：如果它以優先的方式被具有並且還作為形式規定被具有，那麼它在起原因作用的過程中也以某種方式超過它自身，如同它只是以優先的方式被具有一樣。而且完全普遍地說：如果它如同作為形式規定那樣為自身的完善性增加某種如同優先的那樣的東西，那麼以這兩種方式一起就超過了分別以一種方式。如果優先的東西是有限的，那麼就有這樣一種增加；因為有限的東西加在一個有限的東西上產生某種更大的東西。否則，宇宙就不會比第一被原因引起的本性更完善；但是有些人假定第一被原因引起的本性優先包含所有較低本性的完善性，這是我在前面第二章最後

一個結論中予以否定的。

74. 對第三種反對意見：在一種能夠引起完善性的地方，要麼完善性只是由某種借助形式規定的東西被引起的，這種東西具有與完善性相關的只是偶然地跟着在先的有限的原因排列的第一原因的特徵，要麼完善性只能由其他有限的原因被引起，如果那種借助形式規定的東西一起起作用——哪裏也不會有那種完善性，除非借助一種無限的東西，對這種東西來說，如果增加那種借助形式規定的東西，那麼在起原因作用的過程中那種東西不增加任何東西。這樣，上面給出的論證是有效的；因為如果那種借助形式規定的東西會增加某種東西，那麼對於無限的東西來說——只要它借助形式規定是這樣的，就會失去原因性的專門特徵，並且只依賴於這種借助形式規定的東西，或者依賴於這樣的東西，借助形式規定的東西在起原因作用的過程中不為它增加任何東西。由此得出：所以在是中也不增加任何東西，因為起原因作用的東西根據其形式規定之是專門屬於是；所以如果它在是中會為第一的東西增加某種東西，那麼（對於第一的東西而言）就會失去那種專門具有的原因性，而這種原因性是作為那種借助形式規定的東西屬於它的；所以第一的東西自身不會更優先地具有這樣的東西，它由這樣一種東西被原因引起，恰恰是由於它是這樣一種東西。

所以很清楚，列舉太陽的情況是沒有甚麼意義的：如果某種東西是這個太陽所引起的，只要是這個太陽，那麼另一個太陽就不會引起那些東西，而且沒有這個太陽，另一個太陽自身也就不會有這些東西。但是如果這

一個太陽確實為另一個太陽增加了某種東西——這裏涉及那些作用範圍，對我是無所謂的，那麼我要簡要地說：沒有增加任何與那種必然只由某種借助形式規定而是這樣的東西所引起的東西具有相同本質的東西——我說「必然」的意思是指：它不能以另一種方式被原因引起或者根本不能被原因引起，所以比可被原因引起的東西  
98 是更完善的，除非借助某種東西，對於這種東西來說，那種作為這樣的東西在起原因作用的過程中不增加任何東西，在是中也不增加任何東西。

列舉地球的情況沒有甚麼用處：對於光來說，它不適合像依賴於一個原因那樣依賴於地球。

75. 第三，我以下述方式說明我們的結論：任何與一種偶然的完善性具有相同狀態的有限的完善性都不是實質性的。我們的理解活動是一種偶性，因為它本質上是一種性質。所以任何有限的理解活動都不是實體。但是第一的東西的理解活動是實體——根據本章第五、第六和第七個結論。

大前提的證明：在藉以得出種差的形式規定上相一致的東西，在屬上也是一致的，如果在這兩種情況形式規定的完善性都是有限的；這是因為，每當有這樣一種有限的種差時，它都是對相同的屬的限制。如果種差在一種情況是有限的，而在另一種情況是無限的，則不是這樣；因為在這種情況下，從確定的角度看，即從形式規定的角度看，它們具有相同的性質。哪裏種差是有限的，它就限制了一個屬；因而通過種差而規定的東西就屬於一個屬。哪裏種差是無限的，它就不能限制任何東西；因而這樣的東西就不是在一個屬中規定下來。

以這種方式我理解下面這個命題：大概種概念是可以轉用到上帝，而屬概念不能轉用到上帝；因為種概念說明完善性，而屬概念不說明完善性。如果願意理解整個種，那麼這就包含着一個矛盾，因為在它的本質概念中包含着屬。所以必須着眼於說明完善性的種差進行理解；在屬就不是這樣的情況。這是非常可能的，因為種和屬誰也不能「真正地」包含另一方。但是種差得到應用也不是由於它是種差——因為這樣它就是有限的並且必然被規定在一個屬中，而是由於種差有絕對的意義，這種意義說明絕對的完善性，無所謂是「無限的」還是「有限的」；這說明那種是者性質的完善性的方式，如同說明在白色中「更怎麼樣」和「不太怎樣」一樣。

我知道，這裏的一些論述與一些人的觀點是矛盾的 100  
的；但是我不想在這裏反駁這些不同的觀點；這留待其他地方去做。

76. 除了這第三種論證以外，可以在反過來的意義上如下給出一種完全相似的論證：任何有限的實體都不是與一種完善性同一的，因為如果它是有限的，那麼根據它的本質性質，這種完善性就會是偶然的；第一實體與理解活動是同一的；等等。所以人們可以對第三個論證的大前提進行補充論證：任何與一種偶然的東西具有相同的本質性質的完善性都不是實體的或與實體同一的；因為屬與屬原初就是不同的，而且在某種情況是偶性的東西就絕不是實體。所以理解活動與任何屬於實體這個屬的實體都不是同一的。如果這個實體是有限的，那麼它就是這樣的（它屬於實體這個屬並且與其理解活動不能是同一的）；如果這個實體不是有限的，那麼就得出那個欲

證的命題。

77. 此外我提出第四種論證：每個有限的實體都屬於一個屬；第一本性不是這樣的，根據本章第一個結論；所以……等等。——大前提是顯然的，因為在共同的實體概念，有限的實體與其他東西是一致的，並且根據形式規定性是不同的——這是顯然的；所以進行區別的東西以一定的方式與實體的是者性質是同一的；但不是通過全面的同一性而同一的，因為它涉及原初不同的本質性質，而這些本質性質都不是無限的，所以它們誰也不通過同一性而包含另一方；所以從它們形成一，如同從限制者和被限制者，從活動和潛能形成一一樣；所以有屬和種差，所以有種。

簡要的並且相同的論證是：所有現實一致和現實區別的東西都是通過一種現實狀態而一致和區別的，這種現實狀態在形式規定的意義上不是「相同的」。但是對於事物由之一致的現實狀態來說，只有當它是一種無限的同一性時，它才能處於那種事物由之區別的同一性；並且在這種情況下，包含一致的和區別的東西就會是無限的東西。但是，如果在同一性中一致的就不是區別的，區別的就不是是一致的，那麼就得出有一種複合構成。所以，所有本質一致和本質區別的東西要麼是由依形式規定而區別的現實狀態符合構成的，要麼就是無限的。每一個「真正」存在的東西都是以這種方式一致的和區別的；因此，如果它本身是非常簡單的，那麼就得出，它也將是無限的。

根據這四種方式，似乎能夠推論關於上帝的無限性：三種方式得自關於理智所接受的中介概念，第四種

方式得自前面說明的本質的簡單性。

78. 第五種方式在我看來是更優越的方式，我根據這種方式作如下論證：有某種更完善的東西，這與最優越的東西是不相容的——根據第三章第四個結論的補充；有某種更完善的東西，這與有限的東西不是不相容的；所以……等等。——小前提的證明是：「無限的」與「是者性質」並不矛盾；無限的東西是比每一個有限的東西更大的。可以以不同的方式進行論證，而且結論相同：在強度的意義上，無限性與這樣的東西是不矛盾的，即它只有是無限的，才是最高完善的；因為如果它是有限的，它就能夠被超過，因為無限性與它確實不是矛盾的。所以最完善的東西是無限的。

在前一個論證中接受的這個證明的小前提似乎不能得到先驗的說明；因為正像矛盾的東西基於其自身的本質意義而相互矛盾並且是不能通過某種更顯然的東西被證明的一樣，不矛盾的東西基於其自身的本質意義相互不是矛盾的，而且這似乎只有通過詳細解釋其本質意義才是可說明的。但是，「是者」不能通過任何更被知道的東西來解釋；我們借助「有限的東西」理解「無限的」，而且我在通常的語言用法的意義上如下解釋它：無限的是這樣的東西，它不僅僅是根據有限的尺度超過某種給定的有限的東西，而是還要超出所有可以給定的關係範圍。

儘管如此，仍然能夠如下理解這個欲被說明的命題：正像所有看不出其不可能性的東西都能夠被假定為是「可能的」一樣，凡看不出其不相容性的東西也能夠被假定為是「相容的」。這裏看不出不相容性；因為有限性 104

不屬於「是者」的本質意義，根據「是者」的本質意義也看不出「有限的」是一種與「是者」可替換的規定。這二者之一對於對上述矛盾來說是需要的；從關於是者的首要的和可替換的規定大概不能充分地認識到，它們對於是來說是內在的。

第三，能夠如下理解：「無限的」以其專門的方式——就是說，以一部分優先於另一部分來理解——不與量相矛盾；所以「無限的」以其專門的方式——就是說，以完善的同時是的方式來理解——也不與是者性質相矛盾。

第四：如果力量的量絕對是比質量的量更完善的，那麼為甚麼無限性應該在質量上是可能的，而不應該在力量上是可能的呢？但是如果它是可能的，那麼它就是現實的——根據第三章第四個結論。

第五如下：以是者為對象的理智在理解無限的是者的過程中看不到任何矛盾；這甚至似乎是最完善的可理解的東西。但是如果對於任何理智來說，這樣一種關於其第一對象的矛盾都不會是顯然的，則是令人奇怪的，因為不和諧的聲音很容易惹惱聽覺。我說，如果一種不和諧被感覺到並且起到令人惱怒的作用，那麼為甚麼任何關於本性的理性都不害怕無限的是呢？就像不害怕某種不那麼便當的東西，某種甚至破壞其第一對象的東西呢？

79. 由此可以潤色安瑟倫關於「最高可考慮的東西」的論證。<sup>7</sup>應該如下理解他的描述：「上帝是這樣的東西，除他外」——如果這裏的考慮沒有矛盾的話——「再不能（沒

---

7. Anselmus Cant., *Proslogion* c. 2-3 (ed. F. S. Schmitt, *Opera Omnia* I, p. 103)

有矛盾地)考慮更偉大的東西」。因為，如果在被考慮的東西包含一個矛盾，那麼這意味着這是不能被考慮的，並且確實是如此；因為否則就有兩種這樣相互對立的「可考慮」的東西，因而以任何方式也無法使一種東西成為可考慮的，因為這兩種東西誰也確定不了另一方。由此得出，所說的這樣的、最高可考慮的、藉以描述上帝的東西是現實的；首先得出具有本質的是：在這種最高可考慮的東西中，理智在最高的意義上得到安寧；所以在這種東西中有理智，即是者的首要對象的本質意義，並且是在最高的意義上。此外還得出存在的是：最高可考慮的東西並非僅僅在進行思考的理智中；因為在這種情況下，它就可能是，因為是可考慮的，並且可能不是，因為由另一個東西而是與它的本質意義是矛盾的——根據第三章第三和第四個結論。所以，在現實中的東西比僅僅在理智中的東西是一種更偉大的可考慮的東西；對此不應該這樣理解，好像同樣相同的東西在被考慮時，如果存在，就是更偉大的可考慮的東西，而是應該如下理解：一個存在的可考慮的東西比任何只是理智中的東西是更偉大的。

106

或者可以以其他方式潤色：一個更偉大的可考慮的東西是存在的東西，這就是說，它是更完善可考慮的，因為是可觀察的。不在自身存在，也不在不為之增加任何東西的更優越的東西中存在的東西是不可觀察的。可觀察的東西比不可觀察的東西，即只是抽象可理解的東西，是更可認識的。所以以最完善的方式可認識的東西是存在的。

80. 達到我們的證明目的的第六種方式，即從目的出

發，如下：我們的意志能夠追求或喜愛某種比每一個有限的目的更偉大的東西，如同理智能夠理解的那樣。而且似乎有一種喜愛最高的無限的善的自然傾向；因為由此可以論證一種向着意志中某種東西的自然傾向，說明自由意志願意從自身出發沒有規約地樂意地支配性地達到這種東西。因此看來，我們在通往無限的善的愛的過程中體驗到：自由意志似乎不是在另一種完善的東西中得到安寧。如果這種東西與自由意志的對象是對立的，那麼自由意志怎麼會從本性上不恨它，就像它從本性上恨那不是\*一樣呢？

81. 第七種方式是從起作用的原因出發；亞里士多德在《物理學》卷八和《形而上學》卷十二談到這種方式：（第一的東西）在無限的運動中運動；所以它有無限的潛能。<sup>8</sup>

108 着眼於前提，這個論證應該如下潤色：如果（第一的東西）能夠向它實際運動那樣無限地運動，那麼基於欲證的前提的結論就同樣是有效的，因為它必然同樣處於運動之中。着眼於結論，則潤色如下：如果它由自身出發並且不借助其他東西在無限的運動中運動，那麼它不是從其他東西獲得運動的能量，而是在它自己起作用的能量中同時具有整個結果，因為是獨立的。但是，根據能量而同時具有無限結果的東西是無限的；所以……等等。

這個論證以其他方式的潤色是：第一運動者在其起作用的能量中同時具有所有能夠通過運動產生的結果。如

---

\*「不是」的拉丁文原文是non esse，德譯文是das Nicht-Sein，英譯文是non-being。——譯注

8. Aristoteles, *Phys. VIII*, t. 78 (c. 10, 266 a 10-24), 80 (266 b 6-20), 86 (267 b 17-26); *Met. XII*, t. 41 (c. 7, 1073 a 3-13)

果運動是無限的，這些結果就是無限的；所以……等等。

82. 結論似乎並沒有被證明是有效的。沒有以第一種方式被證明是有效的，因為一個更長的持續過程對完善性不增加任何東西。白色不會由於保持一年而比僅僅保持一天而是更完善的；所以一種任意更長的持續過程的運動不會比僅僅一天的運動是更完善的結果。所以由此就得出，起作用的東西在其起作用的能量中並且同時具有所有結果，這裏同樣得不出比那裏更大的完善性，除非起作用的東西運動更長時間並且由自身運動。所以應該予以說明，起作用的東西的永恆性將能夠導致它的無限性；否則就不能從運動的無限性導致起作用的東西的永恆性。這樣就否定了潤色的最後一個命題，除非着眼於持續過程的無限性。

第二種潤色被消除：因為人們不能根據下面的情況推論一種在強度的意義上的更大的完善性，即不能根據：一種起作用的東西能夠相繼產生任意多同種的東西，只要它保持存在；因為凡能夠在某一時刻促成這樣一個東西的，也能以相同的能量促成千百個，如果它在千百個時刻保持存在。但是根據哲學家的觀點，除了能夠通過運動而產生的，即通過運動而生成和消亡的結果的數量無限性外，不可能有其他無限性；因為他們在種上假定了有限性。如果其他人要通過下面的論證來證明種的無限性是可能的，即一些天體運動是不可比的，因而從來也不能回歸一致，即使它們無限地持續，而且如果無窮多不同種的結合引起無窮多不同種的個體——無論是甚麼情況，都與亞里士多德的觀點沒有關係，因為亞里士多德是要否定種的無限性的。

110 83. 這裏的進一步反對意見和問題是：你在第一個論證中依據下面的理由推論無限性、即上帝的本質意義是認識無限的東西的原因，而且在這裏你否定人們能夠由下面推論這一點，即它是無限的東西之是的原因，如同引起被認識的是者比引起真的是者是更偉大的，這是為甚麼呢？——此外：你願意在第二個論證中只根據下面的理由得出關於無限性的推論，即第一的東西的本性是看到其他某種本性的全部根據，而且如果它確實是其是的全部根據，那麼在這裏就得出這個結論，這是為甚麼呢？因為至少對於對它最直接的本性來說，它是是的全部原因。

84. 對第一個反對意見：無論任何東西，如果它能夠同時做許多事情，而各個事情要求有某種專門的完善性，那麼就能夠基於許多這樣的事情推論它是更完善的。在同時涉及無限的東西的理解活動就是如此；而且如果人們證明它能夠同時引起無限的東西，那麼我也會承認無限的東西涉及一種無限的能量；但是如果它只能相繼引起無限的東西，我就不承認這樣。

與此相反：它同時「有」那種能量；由於它有，因而它「能夠」同時作用無限的東西；然而結果的本性不允許這樣；所以能夠引起白事物和黑事物的東西是同樣完善的，因為這兩種事物可以不是同時被引起的。這是由於它們是相互排斥的情況，而不是由於在起作用的過程中的一種缺陷。

112 我的回答是，這裏證明的不是：第一的東西是這種無限的東西的全部原因和它「同時」「有」那些無限的東西；因為這裏並不是根據作用原因性來證明，由於某種

與這種專門的形式規定性相應的原因性，一個第二原因也是不必要的。

與此相反，得到很好證明的是：它優先具有所有第二原因的原因性，也具有第二原因專有的原因性，儘管沒有證明，那種第二原因性以形式規定性的方式對其內容沒有優先增加任何東西。所以它優先地同時具有與所有可被作用的東西有關的，甚至與無限的東西有關的所有原因性，儘管這些東西只是相繼被作用的。

我的回答是：在我看來，這是對上述亞里士多德的結論的最後潤色，而且從這裏出發我如下證明無限性：如果第一的東西會以形式規定性的方式並且「同時」在所有原因性，那麼它就會是無限的，即使可被原因引起的東西不能同時被產生；因為只要取決於它，它就能夠同時產生無限的東西；並且「能夠同時產生更多的東西」，由此能夠推論在強度意義上的更大的能量。所以，如果它比以形式規定性的方式具有原因性還要更完善地具有所有原因性，那麼就得出在強度意義上的更多的無限性。但是它完全地具有所有原因性，這種完全性是在它發現的，甚至比在形式規定的意義上更優先發現的；所以它有一種在強度意義上的無限的能量。

85. 即使我想把如同天主教徒理解的那種真正意義的全能推遲到對信仰的真之探討，即使不證明全能，這裏確實也要證明一種無限的能量，這種能量由自身而優先同時具有所有原因性；如果它把這種原因性作為形式規定性而具有，那麼只要取決於它，它就能夠產生無限的東西，如果這些東西會被同時作用的話。如果人們反說：「第一的東西不可能由自身而同時引起無限的東西，

因為沒有證明它是無限的東西的整個原因」，那麼這不是對立的。因為如果它同時具有使它成為整個原因的東西，那麼它就不會比它現在——即它具有使它成為第一原因的東西的時候——是更完善的東西：因為為了完善性並不要求在起原因作用的過程中增加這兩個原因；因為在這種情況下，更遙遠的東西就會是更完善的東西，原因在於它要求一種更完善的原因——但是如果根據哲學家們的觀點有這樣一種要求，那麼由於第一的東西以一種不完善的原因可能會引起一種不完善的東西，由於這種不完善性，根據他們的觀點，第一的東西就不能直接引起不完善的東西。而根據亞里士多德的觀點，第一的東西中的完善性比下面的條件更優先給定的，即它的形式規定性本身是它內在的，如果它們能夠是內在的。因此，亞里士多德對於無限能量的論證似乎能夠得出一個有效的結論。

114 對於以上第二種反對意見，我說：由於僅神的本質就是完善地觀看石頭的根由，因而得出，石頭在完善性上對那種本質不增加任何東西。如果它是直接引起石頭的過程的根由，那麼就得出這一點，即使這一過程是作為整個原因。因為對於最高的本性來說，第一原因是整個原因——然而，這種原因不允許推論對它來說是第一原因的無限性，因為它是有限的；但是這裏也沒有證明，它對於其他東西來說是整個原因；所以，等等。

86. 根據這種證明起原因作用的方式進行的論證是：(上帝是無限的)，因為他創造；在創造活動的兩端之間有一個無限的距離。

在這裏，假定了一種信念作前提，而且，根據持續

過程「不是」似乎確實是在是之前，然而根據阿維森納的看法，「不是」只是根據本性在是之前。這樣這個前提就能夠由第三章第十九個結論得到說明；因為至少在上帝之後的第一本性是來自上帝，而不是來自它自身，它也沒有基於預先假定的東西而接受是；而且，如同已經說明的那樣，一個被作用的東西不要求一個被改變的東西，但是，如果人們假定「不是」是與是相對的「根據本性在前的」，那麼那裏就沒有會由那種力量所引起的變化的兩端。但是，無論關於前提的情況可能會怎樣，結論沒有得到證明；因為當兩端之間沒有距離，但是人們只能基於兩端本身來談論距離時，它們的距離就像較大的一端那樣大。例如：上帝與創造物有無限的距離。

87. 最後這個結論從內在原因的否定得到說明：因為形式是通過質料限制的；所以那種不在質料中出現的東西是無限的。

這個論證在我看來是沒有甚麼價值的，因為根據持這種觀點的人，沒有質料的天使不是無限的。是也絕不能使本質成為有限的，因為根據他們的觀點，是比本質是在後的。所以每一種是者性質都具有一種其內在的、而不是通過其他是者而形成的完善程度。而且，如果人們說：「形式在質料上有自己的限制，所以如果它不在這個質料上有自己的限制，它就沒有限制」，那麼這就是一個推論謬誤。「一個物體在一個物體上有自己的限制；所以如果它不在一個物體上有自己的限制，它就是無限的」——終極的天是無限的：這是《物理學》卷三的詭辯。<sup>9</sup>因為物體首

116

---

9. Aristoteles, *Phys. III, t. 31* (c. 4, 203 b 20-22)

先是在自身被限制的。所以有限的形式首先是在自身被限制的，因為首先在是者中有這樣一種確定的本性，然後這種本性才通過質料得到限制。因為第二種有限性預先假定第一種有限性，所以它不起原因作用。因此有一個自然時刻，在這一時刻，本質表現為有限的；所以它不能通過是而成為有限的；所以它在第二個時刻也不通過是而成為有限的。

**88. 第十個結論：**從無限性得出全面的簡單性。

首先是本質上內在的簡單性：因為它要麼是由有窮的部分本身構成的，要麼是由無窮的部分本身構成的；如果是第一種情況，它就是有限的；如果是第二種情況，部分就不會小於整體。\*

其次，它不是由量的部分構成的：因為無限的完善性不是在一個實量中，\*\*這是因為只要它是有限的，它就會是在一個較大的實量中較大的；但是無法有無限的實量。這是亞里士多德在《物理學》卷八和《形而上學》卷十二的論證。<sup>10</sup>

然而在此的反對意見是：在一種實量中的無限的完善性在整體上和在部分上都會有相同的本質，因此不會「在一個更大的實量中是更大的」；所以現在有理解能力的靈魂是最完善的形式，而且它在一個小物體中與在一

---

\* 這裏是根據德譯本譯出的。英譯本為「部分就會小於整體」。英譯本所依據的拉丁文本與德譯本所依據的拉丁文本不同，在後者，這一句話裏加了non，因此德譯文加了nicht。——譯注

\*\* 「在一個實量中」的拉丁文原文是in magnitudine，德譯文是in einer Größe，英譯文是in a magnitude。它與一般所說的「量」的意思差不多，只是後者更抽象一些。為了區別，本書把這個詞譯為「實量」。——譯注

10. Aristoteles, *Phys. VIII, t. 79* (c. 10, 226 a 24-226 b 6); *Met. XII, t. 41* (c. 7, 1073 a 3-11)

個大物體中是同樣完善的，在這個物體的部分中與在整體中是同樣完善的。如果根據它的本質它有一種理解某種無限可理解的東西的無限能量，那麼在小的實量中它同樣有這種能量；如果人們假定一種更大的實量，那麼這種能量也不會更大。因此否定了下面的結論：實量中的每一種能量在更大的實量中是更大的。

對亞里士多德這個論證的潤色是：它證明，一種無限的完善性並不是以某種方式在一個實量中，以致它「偶然地」擴展，即一部分總是在一部分中；因為在這種情況下，就在活動中所起的作用而言，它在整體中就會比在部分中更大，即使不考慮其本身的強度，比如像一場大火和它的一部分火那樣。這樣就得出，在一個有限的實量中，沒有根據所起作用的無限的能量，而且這種能量是「擴展的」：所以也沒有根據其自身強度而是無限的能量。

118

這第二個結果是顯然的，因為只有從其有效性的無限性才能推論它是無限的。但是，第一的東西是合乎道理的，這得到兩點說明：第一，在一個有限的實量的每一個確定的部分都有一種符合有效性的有限的能量；否則它就不會小於整體；所以它在實量整體中也是有限的，因為任何由自身有限的事物和取有限次部分而構成的東西都是有限的。第二，如果人們認為實量是增長的，那麼能量根據其有效性同樣增長；所以只要認為能量是能夠增長的，它過去就是有限的，並且將是有限的；而且只要它在一個有限的實量之中，它就總是這樣的。所以，除非人們認為它在一個無限的實量中，否則人們就絕不能認為它是不能增長的，因此它根據有限性絕不能不是無限的；所以根據強度也不能不是無限的。

然而，它對證明目的——一種在強度的意義上無限的能量不是那樣「偶然地」擴展的，以致一部分總是在實量的一部分之中——有甚麼幫助呢？由此為甚麼應該得出它根本不在一個實量中呢？對最後這個論證應該如下補充：「擴展」意味着對某種是擴展載體的東西的擴展，而且這種東西不是那種無限的完善性，也不是其形式是完善性的質料，一如有理解能力的靈魂是肉體的完善性；因為那種完善性不是在質料中——根據本章第一個結論；所以……等等。因此哲學大師在這個證明之前，在《形而上學》卷十二<sup>11</sup>還先證明了它不在質料之中，並且，借助前面那個結論和這個結論，就可以充分地得出欲證的這個結論。

這個結論的更簡要的證明如下：理解活動不是擴展的載體；第一本性是理解活動——根據本章第六個結論；而且不是在一種可被確切稱之為量的質料中被接受的——根據本章第一個結論。

89. 第三，這裏的推論是：無限的東西不是能以偶性構成的，因為每一個能夠被完善的東西就其自身而言都缺少進行完善的是者性質，否則它就不會與這種完善性處於「潛能」的關係；所以這種完善性被加在一種能夠被完善的東西上，而且整體是某種比其內部結合起來的任何部分更完善的東西。無限的東西不缺任何東西；凡是能夠與它結合在一起的東西都不能增加其完善性，因為否則就會有比這種無限的東西更偉大的東西。——其次，與質料相結合的偶性不能是它（上帝）內在的，因為它不

---

11. Aristoteles, *Met.* XII, t. 30 (c. 6, 1071 b 19-22)

是由量確定的。屬於理智和意志範圍的非質料的偶性也不在它之中；因為那裏似乎最能夠作為偶性出現的東西，比如理解活動和意志活動，與它是同一的——根據本章第六個結論。

對於這一點，另一種論證是：在第一的東西中沒有東西是偶然的，因為「本質」的東西是在所有「偶然」的東西之前的；在第一的東西中沒有東西是被引起的；在第一的東西中沒有「潛能」。

這說明，任何偶性都不屬於第一的東西的本質，但不說明，任何偶性都不會是它偶然內在的。第一個論證不是證明：在第一的東西的本質中，而這本質就是第一本質，任何東西都不會是「偶然的」，即使某種與它不同的東西會是它「偶然」內在的；因此「本質」的東西是會比「偶然」的東西在前的，因為第一本質是會比偶然的東西與它的結合在前的。——第二個論證不是證明：第一本質不會是被引起的，即使某種被原因引起的東西會把它「偶然」確定為形式；一個被原因引起的實體的本質絕不是其本身的原因，即使一些實體是其偶性的原因。——第三個論證不是證明：一種偶然的東西的潛能只是限定意義上的「潛能」；由此出發將說明，它不能在某種在其本質上只是活動的東西之中。

90. 以其他方式的證明是：在第一的東西中只有絕對的完善性——根據本章第二個結論；每一種這樣的完善性都與那種本質是同一的，否則它就不會是由自身「最好的」，或者會有更多絕對「最好的」。

這並不是推論：正如根據在本章第四個結論的第六個證明中所說的那樣，顯然下面的說法與絕對的完善性

122 的本質概念並不矛盾：有許多絕對的完善性，而且每一種完善性在其程度上都是「最高的」；然而有一種最高的東西是比另一種最高的東西，甚至比所有那些最高的東西「更好的」；第一的東西的本質比它們每一個都是「更好的」，即使它們都不會是與它同一的，而只會是它內在的。因為得不出下面的結論：「這種表明性質的命名是比所有與它不相容的東西更好的，而且它使它的本質最大限度地體現出來，所以它是絕對最好的」，而是只得出下面的結論：「……所以它是那種整個屬中最好的東西，它自身就在這種屬中，並且是那種與它相容的表明性質的命名的東西。」

然而：「如果所有所謂絕對的完善性都通過同一性而相互包含，那麼對任何東西來說，如果它比另一個東西更完善地具有一種完善性，那麼它也必然更完善地具有另一種完善性。」——這個結果是假的；因為質料是比形式更必然的，然而它卻不太是一種活動；偶性依賴於實體，然而它比實體更簡單；同樣，天體是比混合體更持久的，然而我們的肉體，只要賦有靈魂，就是更優越的。所以得出，絕對的完善性——作為是者的規定性這樣的完善性除外——不僅相互是完全不同的，也許與其載體也是完全不同的；而且如果一種完善性被更強烈地具有，那麼另一種完善性就被不太強烈地具有，或者根本不被具有。

但是，這個論證的第一個命題也沒有得到說明；因為這裏提到的本章第二個結論證明的絕不是與固有的偶性有關的東西，而是與內在的最高本性有關的東西。

但是如果一個大膽的反對者會在第一的東西中假定某種偶性，那麼就會很難針對他說明，這是一種絕對的

完善性；因為有時候更優越的本性由一個不太優越的命名物得到說明其性質的命名，而不太優越的本性由一個被稱為絕對完善性的更優越的命名物得到說明性質的命名。例如：第一質料是簡單的，人不是簡單的；簡單性是這樣一種命名物。

以最後這四種證明方式確實會很難證明，也許根本就不可能證明，在第一的東西中不能有任何這樣的偶性，它對於第一的東西來說是偶然地或然地內在的，會使第一的東西能夠發生偶然的變化的，要麼是由它自身發生變化，要麼是由某種在後的東西發生變化；因為人們甚至假定我們的意志是由本身向着意志活動變化的，即使人們為我們的活動假定了第一原因。

如果下面的證明會是有效的，即在第一的東西中有一

124

91. 我主上帝，天主教徒根據以上論述能夠以各種方式推論出哲學家所知道的關於你的更多的完善性。你是那第一起作用的東西，你是那終極目的，你是那最高的完善性，你超過一切。你是完全不被原因引起的，因而是不可被產生的和不可被毀滅的；確實，你完全不可能不是，因為你由你自身而是必然是；因此你也是永恆的，因為你同時具有持續過程的不可終結性，而沒有成為相繼過程的潛能；因為一個相繼過程只能是在一個持續的被原因作用的過程中，或者至少在依賴於其他東西的過程中，而且這種依賴性與由自身而必然是是相距甚遠的。

你過着最優越的生活，因為你是有理解能力和意志能力的。你是幸福的，甚至是本質的幸福，因為你是對你自身的領悟。你是對你自身的清晰觀看和最快樂的愛；而且儘管你只在自身是幸福的，儘管你對自身是最充分的，但是你確實同時理解所有現實可理解的東西。你能夠願意有所有或然和自由可被原因引起的東西，並且通過意志活動引起它們；所以你在最真的意義上具有無限的潛能。你是不可被領悟的，無限的；因為任何全知的東西都不是有限的，任何具有無限潛能的東西都不是有限的，而且是者中最高的東西不是有限的，終極日的也不是有限的，由自身而存在的完全簡單的東西也不是有限的。

你在簡單性的終極；你沒有現實不同的部分，你在你的本質中沒有根據事物不是同一的現實性。在你的身上，不能發現量，不能發現偶性；因此你在偶性中也不是變化的，因此正如我在上面明確所說的那樣，你在你的本質上是不變的。

你自身是絕對完善的；不是完善的天使或物體，而是完善的是者，這個是者在能夠是一個是者內在的是者性質方面不缺少任何東西。並非每一個是者性質都能夠作為形式規定性而是一個是者內在的；然而它能夠作為形式規定性或以優先的方式被某個是者具有，就像你，上帝，確實具有它一樣，因為你是所有是者中最高的，並且在所有是者中確實只有你是無限的。

- 126 92. 你是沒有限度的善，你最慷慨大度地放射你的善的光芒；每一個個體都以自己的方式求助於最仁愛的你作為訴助其終極目的。

只有你是第一真；因為凡不是像其看上去那樣的，就是假的；所以表面現象的根由與它是不同的，因為如果只有它的本性才會是表面現象的根由，那麼它看上去就會像它實際所是。對於你來說，其他任何東西都不是表面現象的根由，因為所有東西都表現在你的本質中，而你的本質首先是對你表現的；由此對你來說，任何在後的東西都不是表面現象的根由。

在這種本質中，我說，每一種可理解的東西都通過最完善的理解根由呈現在你的理智面前。所以你是最光輝的可理解的真和不會錯的真，並且最確切地把握每一種可理解的真。因為其他在你出現的東西不是作為你內在的東西出現的，也就不會通過在你出現而欺騙你；因為這種表面現象的根由並不妨礙通過它而表明的東西的真正根由在你的理智面前出現。如果某種外在東西的表面現象在表面現象上阻礙了那種是的東西，那麼我們的視覺就受到欺騙，但是在你的理智卻不是這樣；相反，如果出現你的本質，那麼在你看來，所有由其最完善的清晰性而閃現的東西就以其專門的根由表現出來。

為了完成我的計劃，用不着再探討你的真和你身上的觀念。關於這些觀念人們有許多論述；即使從來沒有人論述過這些觀念，甚至即使人們從不談起它們，人們也同樣會知道你的完善性。確定無疑的是，你的本質是在所有可認識性的意義上認識每一種可認識的東西的完善根由；無論誰願意稱它為觀念，我在這裏都不打算停留在這個希臘和柏拉圖式的詞上。

93. 除了以上所說的哲學家關於你的表達外，天主教徒常常讚美你是全能的、廣大的、無所不在的、公正而仁

慈的、為所有創造物並且特別是為有精神的創造物預見命運的；這些問題應該留待下一篇論文探討。因為在這第一篇論文中，我試圖弄明白，如何能夠以某種方式從自然理性推論關於你的形而上學表達。下一篇論文應該提出使理性得到把握的信仰的真，對於天主教徒來說，如果這些真信念不是依據我們盲目的和往往猶豫不定的  
128 理性，而是可靠地依據你的最牢靠的真，那麼它們就是更確定的。

94. 然而，這裏我要提出一點，並以此結束本文：

**第十一個結論：**你是唯一的上帝，除此之外再沒有其他上帝，一如你通過先知所說，而且我相信，這種理性不是不能說明的。

關於這個結論，我提出五個命題。每一個命題如果得到證明，就會推出這個主要結論。

第一個命題：無限的理智根據數量只是唯一的。

第二個命題：無限的意志根據數量只是一種意志。

第三個命題：無限的潛能根據數量只是一種潛能。

第四個命題：必然是根據數量只是一。

第五個命題：無限的善只是唯一的。

從這五個命題任何一個都可以得出證明的目的，這是充分顯然的。下面依次證明它們。

95. 首先是第一個命題：無限的理智最完善地理解每一個事物，這就是說，只要這個事物是可理解的；而且它在理解過程中不依賴於其他任何東西，因為否則它就不會是無限的。如果會有兩個無限的理智——假定它們是A和B，那麼它們誰也不會有那種完善的獨立的理解活動。

因為如果A通過B來理解B，那麼它在理解B的過程中就以某種方式依賴於B，如同當活動與對象不同時，活動依賴於對象一樣。但是如果A通過自身而不是通過B來理解B，那麼它就不像B是可理解的那樣完善地理解B；因為某種東西以最完善的方式出現，不過是要麼在自身出現，要麼在某種更優先地包含它的東西出現；但是A本身不包含B。如果人們說，這是相同的東西，那麼反駁是：通過一種相同的東西的認識只是普遍的認識，只要它們具有相同性；由此不會認識到那種使它們相互區別的專門特徵。這種普遍的認識也不是直覺的，而是抽象的；而直覺的認識是更完善的。此外，相同的活動沒有兩個充分的對象；A對於自身來說是充分的對象；所以它不理解B。

96. 其次，關於無限意志的命題的證明如下：無限的意志最喜愛最值得喜愛的東西；但是A不最喜愛B，一方面是因為它從本性出發更喜愛自己，因而它以自由和公正的意志同樣更喜愛自己；另一方面是因為它在B得到幸福，但是如果B遭到破壞，那麼它由此會是同樣幸福的。因此，相同的東西不可能能夠在兩個對象中發現自己的幸福，這是從開始給定的東西得出來的；因為A不「用」B；所以A「享用」B，所以A在B中是幸福的。 130

97. 第三個關於無限潛能的命題的證明如下：如果有兩種無限的潛能，那麼它們對相同的東西都會是第一的；因為本質依賴性與本性相關，並且與具有這種本性的每一個事物同樣相關。但是相同的東西不能依賴於兩個第一的東西——根據第三章第十六個結論。所以有多個統治者是不好的：要麼這是不可能的，要麼每一個統治者

會受到限制，因而只是部分統治者；而且在這種情況下就需要問，他們藉以結合而達到統治的一是甚麼？

第四個關於必然是的命題的證明如下：如果一個種能夠變得多樣化，那麼它就能夠從自身出發變得無限多樣化；所以如果必然是能夠變得多樣化，那麼就能有無限多必然是；所以也有無限多必然是，因為對於每一個必然的東西來說，如果它不是，那麼它就不能是。

第五個關於善的命題的證明如下：如果一個東西為另一個東西增加某種善的東西，那麼有多種善的東西就比只有一種善的東西更好；任何東西都不比無限的善更好。根據這一點則有如下證明：每一個意志在那種唯一無限的善中得到完全的安寧；然而，如果還有另一種善，那麼意志就能正確地表示意願：會有這兩種善，而不僅僅是唯一的一種善；所以它不會在那唯一最高的善中得到安寧。

還可以提出其他一些方式的證明，但是以上論述在目前就足夠了。

98. 我主上帝，你根據本性是一，你根據數量是一；你說除你以外沒有其他上帝，你這樣說是真的。因為儘管在名稱上或根據人們的意見有許多上帝，但是根據本性，你確實是那唯一的真上帝，萬物由你產生，萬物在你之中，萬物通過你而是，你是我們永遠感謝的！阿們。

司各脫的《論第一原理》至此結束。



# 《論第一原理》疏解

## 第一章疏解

- 135 1. 在現代語言的用法中，「原理」通常意味形式的東西，比如一個作為基礎的、可以導出其他句子的句子。在中世紀，這個詞還帶有「起源」的意思，但是也同樣可以在形式的意義上運用。因此這裏的翻譯保留了這個詞。

這篇論文以祈禱上帝開始。上帝啟示了他的名字。由上帝啟示的這個名字表達了是。這個想借助自然理性而「獲知」上帝的虔誠的思想家感到必須努力更深刻地理解是，並從對是的理解出發得出對上帝的認識。

a) 因此，信仰是思想努力的出發點。這種自然的認識追求使他遵循一種特定的方式，並且向着一種特定的目的努力：揭示出在信仰中業已確定的東西。這就是「尋求理解的信仰」(*fides quaerens intellectum*)的計劃，一如坎特伯雷的安瑟倫會告訴我們的那樣。這裏一開始就展示了經院神學，也展示了經院哲學。

b) 「揭示出相信的東西」這個任務擺在信徒的面前。因此第二章至第四章的開頭和結尾都有一段祈禱，其中包含着科學的描述。儘管如此，這篇論文卻不是徹頭徹尾的「神學」。由於它借助自然的理性來探討這種揭示，因此要求哲學的思維方法，而且在(第四章第十個結論的)結尾專門強調了執行這個計劃的哲學特徵：它探討一種關於形而上學的上帝學說的構想。相應地，哲學術語是近似的：信徒談論「我主上帝」，從事哲學研究的思想家談論「第一原理」。這樣，這個祈禱最終接受了哲學的語

言；因此，從自然理性出發的哲學研究顯然在信仰生活中也有它的地位。

c) 如果上帝的名字根據《出埃及記》三章14節表示「我是」(qui sum) 或「那位是在那裏的」(qui est)，那麼這裏由它就表達了「是者」這個形而上學的概念。因此這個顯示出來的上帝名字同時是一個形而上學的本質表達，它導致對「是者」的研究並且為這一研究指出了方向，它說明這種研究是有道理的並且要求進行這樣的研究。對於中世紀基督教思想來說，《聖經》的這一段文字具有極其重大的意義，人們甚至可以談論一種「出埃及記一形而上學」。

136

d) 司各脫的形而上學是以「是者」(ens) 這個概念開始的。如果在文中首先談論的乃是「是」(esse)，那麼在這裏人們就不能像在阿奎那的著作中能夠發現的那樣，尋找「是者」與「是」的一種深入的區別。這種區別首先是語法方面的，就是說，是名詞表達和動詞表達的區別。這裏，名詞表達被看作是更原初的東西。司各脫願意從這裏出發來談論「是者」。

2. *Passiones entis* 是對如此是者、即超驗的東西的各種規定性。根據它們，所有是者都適合於第一原理的學說——因為第一原理就是那「全是」——而且對於它們的完整性也是必要的。司各脫暗示說要富有成果，選擇了「本質秩序」(*ordo essentialis*) 這種規定性作為證明手段，然而卻沒有說明這種選擇的合理性。這種選擇必須在論文展開的過程中才能證明是正確的。

---

1. 參見 E. Gilson, 《中世紀哲學精神》(*Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*; übers. v. R. Schmücker; Paderborn, 1950), 頁 58-59。

a) 「秩序」(O r d o) 首先意味「排出秩序」(Zuordnung)，因而意味一種關係，在這種關係中，一個是者作為「在後的」東西與另一個是者作為「在先的」東西發生聯繫並被指示出來。它是「本質的秩序」，如果這種關係不是單純地「偶然地」(per accidens) 適合在後的東西，而是穩定地和內在地規定它的是之方式。石頭的運動就是如此。它被手拾起來，與手的運動「本質地」排列起來。只有在手挪動了石頭的時候，並且只要手挪動了石頭，這種運動就存在。另一方面，儘管兒子是比父親「在後的」並且由於有父親才会有兒子的存在，但是，即使父親去世，兒子也繼續存在，因此這種秩序只是「偶然的」。

b) 正像上下文表明的那樣，司各脫把「本質的秩序」看作是 *passiones entis*，即看作是超驗的東西。無論如何，關於這種超驗的東西，他與阿奎那有不同的理解。阿奎那那只把那種能夠可以直接表達的每個是者、因而把凡是可以在談論「是者」的地方都可以應用的 (*quae convertuntur cum ente*) 概念看作是超驗的。而司各脫則稱所有如下概念為超驗的：是者通過範疇劃歸為「屬」，而這些概念在通過對是者的範疇規定之前就適合是者，無論它們能不能換位。因此，「有限的一無限的」這種析取並不局限於某種特定的屬，而是超範疇的；所以對其兩個分支也分別都是有效的。此外，每一種關於上帝可表達的（「純」）完美性都是超範疇的，因為上帝不在某一個範疇之中——因此「智慧」(Weisheit) 是一個超驗的概念。「本質的秩序」這個概念顯然也不是僅僅屬於一個確定的範疇，而是具有「超驗的特徵」。

137

關於司各脫的形而上學中超驗的東西的概念和意義，參見沃爾特的奠基性著作《司各脫的形而上學中的超

驗的東西及其作用》。

3. 如果秩序的意思和「排出秩序」差不多，那麼在嚴格意義上只允許在後的東西被表達為「被排列的」(geordnet) (世界是歸屬於[zugeordnet]上帝)。在後的東西與在先的東西發生聯繫，而在先的東西本身並非從屬於秩序，而是作為秩序的原理先於秩序並因此「超越於」秩序(上帝不是「歸屬於」世界)。在這裏，說明這種秩序的嚴格意義有益於一種更普遍的東西，在這種更普遍的東西中，針對這種關係談到在先的東西和在後的東西，就是說，針對相同的關係說到它們。因此，在先的東西和在後的東西是「被排列的東西」的分支。

4. 秩序的第一種劃分，在優先性秩序和依賴性秩序中，就「如同」一種有歧義的表達的劃分。(德語詞Bär就會是這樣一個有歧義的表達，表示猛獸和星座)。正像這樣一個詞既不能從一種超出安排的共同的東西推導出有歧義的分支一樣，秩序的第一種區別不是演繹出來的，而是「首先」經驗的。司各脫在亞里士多德的著作中發現了這兩種秩序。

Eminentia字面的意思是「突現出來」，我以「優先」來翻譯它的來源。在優先性秩序中，完善的東西是比不完善的東西「在先的」，因此發達的生物是比生物「在先的」，形式是比質料在先的，整體是比構成整體的東西在先的。

在依賴性秩序中——這裏的秩序是原因性的秩序——在先的東西是如下表示的：沒有在後的東西，它也可以「是」。司各脫對這種表示是這樣理解的：這種表示對於下面這樣的東西也是有效的，即它必然引起特定的在後

的東西，並且不能沒有這種在後的東西而「是」(在「出現」的意義上)。因此一個有形體的實體絕不會沒有廣延而出現；因此它是實體乃是比它有廣延「在先的」，因為在因果關係上，有廣延顯然依賴於是實體，而非是實體依賴於有廣延。

5. 第二種劃分涉及依賴性秩序，並且在其中區別出兩個分支：

一、原因和被原因引起的東西的秩序

這種「在這裏首先被劃分的」是直接可以理解的，在第一種劃分中已經給出了依據這個術語的意義。

二、在先被引起的東西和在後被引起的東西的秩序

在以下條件下就出現這種秩序：一個原因有兩種結果，其中一種(在後的、遙遠的)結果只有在另一種(在先的、更近的、更直接的)結果已經確定時才會形成。在這種情況下，不僅產生結果與原因相關的本質依賴性，而且也產生一種結果與結果之間的本質依賴性。

司各脫後來(第二章，第十一個結論)列舉的一個例子是量和質的關係。作為偶然的東西，二者都是由實體引起的，然而「以一種被排列的方式」，就是說，一方是在在先的，另一方是在後的(即相對於這種「在先的東西」)。一種實體只有首先有廣延，因為有量，才能有「顏色性」這種質。因此，顏色性「本質地依賴於」廣延，即使不是由廣延引起的。

司各脫以三種(在原文分別以*tum*引導的)證明說明這裏涉及一種本質的依賴性：

一、在後被原因引起的東西不能沒有在先被原因引起的東西而是，這種依賴性秩序的普遍標誌因此合乎實際(參見第一種劃分)。

二、原因的原因性「以一種被排列的方式」涉及這兩種結果，因此它本質地先涉及一種結果，「後來」再涉及另一種結果。因此，（反過來）從這些結果來看，產生一種與原因相關的是在先的（Frühersein）和是在後的（Spätersein）。但是，這種是在先的和是在後的乃是在結果本身之間形成的，因為這些結果是「絕對的」，就是說，它們不依賴於着眼於在結果之外的東西而被考慮。

三、只有確定了在先的東西，原因才能夠產生出在後的東西。因此這種在後的結果依賴於這樣一種原因，它使在先的東西已經是，而且在這種條件下，這種在後的結果之是依賴於在先被原因引起的東西之是。 139

這個證明利用了一種「近的」或「最近的」原因這個概念和一種「遙遠的」原因這個概念。最近的原因直接起作用，並且由自身出發足以產生影響。遙遠的原因需要一種中介幫助才能產生作用，無論這種中介是進一步的（「最近的」）原因，還是一種被原因引起的東西，它由此達到那種較遠的作用。只有確定了這種起中介作用的東西，它才能重新叫作「最近的」（足夠的或起作用的）原因，並且真正會帶來結果。作為遙遠的原因（因而沒有確定起中介作用的東西）來考慮，它由自身出發恰恰不產生這種結果。

因此非常清楚，兩種結果的共同原因只有相對於在先被原因引起的東西才是「最近的」；而相對於在後被原因引起的東西，它（首先）只是「遙遠的」，而且不足以產生這種在後被原因引起的東西。因此這種在後被原因引起的東西不僅依賴於原因，而且本質上依賴於在先被原因引起的東西。

6. 第三種劃分又分為在先被原因引起的東西和在後被

原因引起的東西的秩序，這裏對在第二種劃分那裏的說明做了一些修改。就是說，不僅在考慮到對兩種結果都是「最近的」（因而是足夠的和起作用的，首先產生在先的東西，然後依賴於它之所是再產生在後的東西）這樣一種原因的時候，而且在考慮到僅僅作為「遙遠的」才是共同的這樣一種原因的時候，都有這樣一種秩序。如果確定了在先的東西，這樣一種秩序就會能夠直接產生在後的東西（作為「最近的」原因），但是卻不能由自身出發產生在先的東西，因為它還有另一個最近的原因。對於在先的東西來說，它僅僅總是一種「遙遠的」原因，儘管如此，它以某種方式履行自己起原因作用的職能，從而它首先（即使它沒有以足夠的起作用的能量）與在先的東西發生聯繫，然後才與在後的東西發生聯繫。即使結果是「更遙遠的」，在先的東西相對於共同的原因也是「比較近的」東西。

司各脫對此提供了一個完全形式把握的例子，這個例子非常精煉，並不是不會造成誤解的。以擴展的形式可以把它理解如下：

在兩個分別被表達為A和B的被原因引起的東西中，  
140 A（在先的東西）有一個最近的原因，這個原因絕不是B的原因（與量和質的例子正相反，量和質有相同的最近的原因，即實體）。然而，B的最近的原因同時又是A的遙遠的原因，而且只有當A被產生時，這種原因才產生B。現在，儘管A不是直接從這個原因自身產生的，因為這只是遙遠的原因，但是從本質上說，只有當這個原因首先進入產生A的過程時，它才會作為B的最近原因而發揮它的原因作用；只要A對它來說是那「比較近的」被原因引起的東西。因此A和B之間產生一種基於一種共同原因的本質

的依賴性，這種共同原因僅僅作為「遙遠的」才是共同的：至關重要的是，這種共同的原因在一種本質秩序中與這兩個被原因引起的東西發生聯繫。

對於在這裏談論的本質秩序的合理性，司各脫以在第二種劃分中（以不同的序列，通過「在這種情況下」而引導）已經提出的相同的理由進行證明：

一、由於這兩個被原因引起的東西本質上都是相對於原因而被排列的，因此它們之間也有這種關係，而不依賴於這種觀點（第二種劃分的第二個證明）。

二、在產生在先的東西以前，共同的原因就在後的東西（根據假定，共同的原因是在後的東西的最近的原因）而言可能僅僅被看作是「遙遠的」原因，而不是足夠的原因（第二種劃分的第三個證明）。

三、在後的東西不能沒有在先的東西而「是」（第二種劃分的第一個證明）。

因此得出，在先被原因引起的東西和在後被原因引起的東西之間的秩序可以被劃分為：

一、具有相同直接原因的被引起的東西之間的秩序，和

二、具有相同遙遠原因的被引起的東西之間的秩序。

這種劃分在以下論述中幾乎不起作用。對於司各脫來說，最重要的似乎首先是完善性，這一點在第二章第十個結論那裏確實也得到明確的證明。然而這裏涉及的絕不是一種多餘的細膩。只要人們願意理解「內在的」原因之間的關係，即質料和形式之間的關係，具有相同遙遠原因的被引起的東西之間的秩序就成為重要的。在一個由質料和形式而形成的整體中，質料和形式都是被原

因引起的。原因是製造者或生產者。然而這種製造者只直接引起形式(作為其「最近的」原因)，但是只有在給它  
141 預先確定一種質料的條件下，它才能獲得形式，因為它是通過質料而獲得形式的，並且是由此獲得整體的。因此，對於質料來說，這種製造者不過是「遙遠的」原因，而且它確實必須先與(預先給定的並且在這種意義上甚至是不依賴於它的)質料發生聯繫，然後才能與它只有在自身才能獲得的形式發生聯繫。因此在依賴性秩序中，質料是比形式「在先の」，而且是比那具有相同遙遠原因的在先被引起的東西「在先の」。毫無疑問，在優先性秩序中情況恰恰相反，形式是比質料優先的。

這種關係在第二章第九個結論得到司各脫簡短的解釋。然而由於他在第三章和第四章幾乎還沒有到談論內在原因的時候，所以可以理解，這第三種劃分不再得到重視。

7. 第四種劃分涉及原因和被原因引起的東西的秩序，這種秩序構成了第二種劃分的第一個分支。這個秩序的第一個「分支」，即原因——這一表達方式偏離了迄今為止的表達方式，因為在迄今為止的表達方式中，總是含兩個分支的秩序本身被表示為分支——將根據古典的亞里士多德學說劃分為相應於被引起的東西的目的因、作用因、質料因和形式因。司各脫在這裏製造了finitum(因而不是表示「最終的」，即使這也是一種由「確定了目的的」這個表達得出來的意義)和materiautum這些表達，從而以術語的方式確切地把握這種關係。

一般來說，應該參照一種關於這種劃分的意義的詳細說明，但是卻不一定能確定它(「在其他地方」)：與此相

關，比如可參見公理十九)。

8. 最後的概括得出了——由於沒有考慮第三種劃分——六種本質的秩序。由於至此僅僅「描述」了這些秩序，因此第二章的任務就是證明這種劃分(劃分支的排斥性、完全性)的必然性。這裏要基於一些普遍原則，後來還要進一步對秩序進行比較，就是說，確定它們相互之間的關係。

應該把第一章的順序框架再一次概括如下：

第一種劃分：本質秩序

- 一、本質性秩序
- 二、依賴性秩序

第二種劃分：依賴性秩序(第一種劃分的第二個分支)

- 一、原因和被原因引起的東西的秩序
- 二、在先被原因引起的東西和在後被原因引起的東西的秩序 142

第三種劃分：在先被原因引起的東西和在後被原因引起的東西的秩序(第二種劃分的第二個分支)

- 一、具有相同直接原因的被引起的東西之間的秩序
- 二、具有相同遙遠原因的被引起的東西之間的秩序

第四種劃分：原因和被原因引起的東西的秩序(第二種劃分的第一個分支)

- 一、四種原因：目的因、作用因、質料因、形式因
- 二、分別與這些原因相應的被引起的東西：確定了目的的東西、被作用的東西、確定了質料的東西、確定了形式的東西

## 第二章疏解

9. 一開始再次說明了第二章的目的(要進行比較的劃分的「分支」[extrema]是在先的東西和在後的東西)。這種說明具有一種提示作用。

重新懇求上帝使人想起整個研究中顯示神學的地方。這裏引入奧古斯丁的神學權威是完全合適的。但是，上帝「正確無誤地告誡」和使人「確切地深深感到」的那些真命題絕不是啟示出來的(即超自然地傳達的)，它們只有在信仰中才能被領會。對於人類的理解力來說，它們是這樣的東西，即是人類理解力的自然的基本具備的東西，而且是由其創造主所給予的。它們屬於理性的 *habitus principiorum*，由此理性才能進行推理思維。

表達這些真命題的句子將被直接領會，即純粹在句子部分 (*termini*) 合併起來的基礎上被領會。它們既不需要，也不能夠通過一個「中間概念」的中介，因而通過一個推理來進行論證。它們至多可以通過如下說明來論證：它們的否定導致矛盾。在這種意義上，它們是作為絕對最高原理通過矛盾律而得到論證的。

這一章的頭三個「句子」(*Sätze*) 就屬於這類命題 (*conclusio* 實際上是一個三段論的「結論句」(*Schlußsatz*)，隨後的論證是提供得出它的前提。然而這前三個句子是「基本句子」(*Grundsätze*)，因而實際上不是 *conclusio*，即不是推出的結論 (*Schlußfolgerung*)

——因此司各脫的用法表明以「句子」(Satz)來翻譯是正確的)\*。論證在於說明，這些句子的否定導致矛盾。它們也不是通過起中介作用的概念相互「得出來」的，而是直接(用邏輯的表達，即通過推理[*illatio*])「得出來的」。它們僅僅被「詳細說明」(*explicare*：這裏譯為 *herausstellen*)。

所有這三個句子都還在訴助上帝的範圍之內，因此字面上表明它們屬於「確切地深深感到」的真命題。訴助亞里士多德(在第二個句子(結論))再次暗示着所涉及的是自然的真。因此，關於秩序的討論以及由此在第三章和第四章進行的論證都是基於一個不可動搖的基礎。從神學的角度看，這種「不可動搖性」來自上帝，從哲學的角度看，它來自矛盾律，即使沒有明確地談到矛盾律。

就細節而言：

a) 「其他六種」秩序可能來自司各脫的一個筆誤。對第四個句子(結論)的介紹在六這個數中又包含着優先性秩序。

b) 第二個句子(結論)的第一個證明的字面意思是：因為，如果凡總是比在先的東西在先的乃是比在後的東西在先的，那麼通過第二個句子(結論)的否定就得出與第一個句子(結論)對立的句子(結論)。通過 *si* = 「如果……是有效的」，「凡總是比在先的東西在先的，則是比在後的東西在先的」這個句子部分被表示為第二個句子(結論)的更明確的表述(由此在翻譯時可以略去 *quia si*)。

---

\* 德譯者的這段說明旨在表示他的翻譯是正確的。我不同意他的譯法(理由如前，參見正文的譯注)，因此我將司各脫的 *conclusio* 譯為「結論」。但是對於他的注釋，我卻只能譯為「句子」，否則有悖於譯者的原文。在以下譯文中，在一些涉及司各脫原文的地方，我在「句子」後面加上「(結論)」，以免造成誤解。希望讀者注意這裏的差異。——譯注

它主張：從它的否定清楚地得出第一個句子(結論)的矛盾。此外，從它恰恰得出第三個句子(結論)，後來司各脫在引用第二個句子(結論)的時候也引用了它。

10. 從第四種劃分開始涉及第一章中對劃分的證明和對劃分的相互比較。然而在這個劃分中，同樣假定人們知道這種證明——在四因說這裏，涉及了亞里士多德式的經院哲學的一般學說內容。在這裏，這些句子局限於對(被原因引起的東西的)排列好的分支的相互比較。

然後下面按相反的順序探討第一章的進一步劃分，因而產生以下分支：

- |     |                |   |                                   |
|-----|----------------|---|-----------------------------------|
|     | 第一至第三個句子(結論)   | ： | 普遍的基礎句子                           |
|     | 第四至第九個句子(結論)   | ： | 第四種劃分(僅比較「被原因引起的東西」)              |
|     | 第十個句子(結論)      | ： | 第三種劃分(簡短，因為已經被排除了)                |
| 144 | 第十一至第十二個句子(結論) | ： | 第二種劃分                             |
|     | 第十三至第十五個句子(結論) | ： | 第一種劃分(這裏第十五個句子(結論)提供了一個普遍的基礎句子)   |
|     | 第十六個句子(結論)     | ： | 比較被超過的東西和確定了目的的東西(第一種劃分和第四種劃分的支)。 |

從現在起，(除在第十五個句子(結論)外) *conclusio* 往往表示一個真正的「結論句」，因為它由之而得出的前提得到給定。只要有必要，這些前提也以相同的方式被證明。因此我們看到嚴格正確的三段論推理方法。三段論的結構應該得到認真的重視，特別是司各脫一般不重複結論句，而是僅僅寫出 *igitur*、*igitur etc.* 或 *ergo* (這也可以不出現)，讓讀者自己把這個句子考慮進去。這種簡略方式在當時的科學文獻中是經常使用的。

作為權威人物，只提到亞里士多德和阿維森納，還有一次提到奧古斯丁。

11. 第四個句子(結論)表達了目的確定性的優先性；沒有目的確定性，就不會形成動力原因性 (*Wirkursächlichkeit*)。為此提供了兩個基於亞里士多德和阿維森納的證明。這裏所闡述的學說是經院哲學的共同財富。

第一個證明：首先引入得出結論句的兩個前提，然後分別證明大前提和小前提。

證明借助一種「真正起作用的」原因 (*per se efficiens*) 這樣一個概念，與這種原因相對立的是一種「偶然」起作用的原因 (*per accidens*)。在這裏所涉及的因果性這個屬中 (*in illo genere causae*)，「偶然」引起偶然的情況和「大概」的事情——幸運或不幸運。例如，在一次買東西的過程中，我遇到一個朋友。這裏，買東西是「真正」被引起的東西，而「遇到一個朋友」是偶然出現的情況，因而沒有一種「由自身出發」引起這種情況的原因。亞里士多德已經證明，這種偶然出現的情況是可能的，僅僅是因為「真正」起作用的原因首先已經變得起作用了。偶然的情況和大概的事情應該追溯到一些相互獨立的「真正」起作

用的原因序列。因此，那種「偶然」相遇的情況不是第一的東西，而那種「真正」被作用的東西卻是必然「在先的」。

但是，每一種「真正」起作用的東西都是為了一種目的而起作用，無論是通過一種由理性確定的行為，還是通過一種自然的作用。自然的作用更不容易被發現，而  
145 亞里士多德正是對這一點進行了證明。就是說，任何自然本質都不是「徒勞地」起作用，即以任何某種方式導致大概的事情，而總是以一種有規律的確定的方式起作用。它產生一種確定的結果，這種結果不是「偶然的」，而是具有目的特徵。

如果每一種結果——如同通常獲得的那樣——都能夠追溯到一種「真正的」原因，而這種原因本質上又是有意圖的，那麼就得出欲證的句子。

司各脫強調說，他談論的是「積極作用」，而不是缺失或否定。缺失或否定可以從一種第二原因的缺乏（弱、有錯）「真正」產生出來，而不必追溯到第一原因。但是真正的作用不是與這樣的缺失或否定有關，而是相反，缺失或否定只有從其他觀點看才與它聯繫起來。

第二個證明：這個證明的出發點是：目的是「第一」原因，即不假設任何其他形成原因的方式。這由三種方式證明，首先通過訴助阿維森納的權威，然後通過一種「實際的考慮」（ratio——與權威證明相對的理性證明）：目的如何是原因，這種方式可以形象地叫作「被喜愛的東西」，它真正出現在起作用之前。提示一下亞里士多德的如下考慮也得到相同的結果：給出目的是回答「為甚麼」的問題，而且是說明「最終的」為甚麼。看一下樸實的語言用法就證明這種「假定」（assumptum）：為甚麼會起一種作用，這是能夠通過參考所追求的目的來回答的；反過

來，對於追求目的來說，卻不能提供這種起作用作為原因。（最後這個論證可以被理解為一個獨特的第三種證明。）

從在產生原因的過程中目的的「第一性」出發，借助這第三個句子（結論）就得出：凡不被在先的原因所引起——確定了目的——的東西，也不能被在後的原因所引起——所作用。

12. 第五個句子（結論）是把第四個句子（結論）顛倒過來表述，但是它並不表達要把原因的關係顛倒過來。它所說明的是，被原因引起的東西對於目的的依賴只是借助於對起作用的原因的依賴而存在。

這個證明的出發點是這樣一個概念：被原因引起的東西的依賴性在其所是之中。只有在其所是之中所依賴的東西才能是本質秩序這種意義上的原因。在這種意義上，目的只有在——作為「被喜愛的東西」——使一種起作用的東西導致形成被原因引起的東西的時候，才是原因。

這個思路要求對在兩次「補充說明」中都給出的「目的」和「目的因」這兩個概念進行精確說明。本質的含義可以通過一個例子來說明：有人蓋了一所房子，以便在裏面居住。現在這所房子根據其所是（如果人們不考慮質料因和形式因）依賴於：一、建造者所起的「作用」；二、建造者所從事活動的目的，即「居住」。現在，居住可能是建造者的「目的」，因此不是他的「目的因」，因為他並不根據其所是而依賴於它。相反，居住是房子的目的因（參見第二個補充說明）。而對於房子來說，居住僅僅在下面的程度上才是現實的目的因：建造者使它向着這個方向「起作用」（而且起作用的「目的」依然不是居住，而是房

146

子)。只有在這種意義上，居住根據其所是才依賴於其目的，而且只有在這種意義上，目的也才比原因是「在先的」。

司各脫提出他的這種理解反對一種「錯誤的想象」，根據這種想象，是者的「目的因」乃是是者的「終極活動」或活動對象（第一個補充說明）。由此出發，比如，人的存在的「目的」就會是「最終的」活動，即人的完美的活動——對上帝的認識——或這種完美活動的對象——上帝。<sup>1</sup>與此相反，司各脫提出，一種活動總是來自於是，因而依賴於其自身。這樣它就不能是「目的因」，因為是乃是應該依賴於目的因的。對於這種活動的對象來說，這同樣是顯然的。如果人們僅僅因為上帝是「最終的」人類活動的對象而把上帝表示為人的「目的」，那麼人們就還根本沒有把握自己特有的目的原因性。

司各脫強調說，儘管如此，把這種最終的活動及其對象叫作「目的」還是有意義的。它們的性質適合於作為一個是者的「最終的東西」和「最好的東西」，而且這些性質也說明目的原因的特徵（參見第十六個句子（結論）：它相對於確定了目的的的東西具有必然「優先性」）。

在作出這種解釋以後，司各脫着手探討有關亞里士多德解釋的一個特殊問題，然而這個問題絕不是僅僅具有專門的意義。亞里士多德告訴我們存在着非質料的精神本質——經院學者稱它為「理智」（*Intelligenzen*）或「分離的實體」（與質料「分離」的），它們排在「第一推動者」的後面並且作為各天體的推動者進行活動。<sup>2</sup>在阿拉伯語和拉丁語的經院哲學中，根據亞里士多德這段簡明的文字

1. 參見Thomas v. Aquin, 《神學大全》(*Summa theologiae*)，I-II, q. 2 a. 7; q. 3 u. 5.

2. Aristoteles, 《形而上學》(*Metaphysica*)，卷十二，第八章。

發展出一篇獨特的論文《論理智》(*De Intelligentiis*)，這篇論文也包括一些新柏拉圖主義和斯多亞派的要素並且影響了神學的天使學說(由於司各脫在這裏只是順便提到這篇論文的問題，因此不必更進一步探討其歷史根源。<sup>3</sup>

理智按照第一推動者安排的秩序引起天體產生相似而恆定的運動：因此顯然，它們有一個「目的」。另一方面，它們本身沒有運動、變化(因為它們是非質料的)，因而沒有形成和消亡，沒有「開端」和「終結」，正像我們在塵世間經驗領域中的事物所認識的那樣。它們如同(眾所周知被亞里士多德看作是沒有開端和沒有終結的)天體運動本身持久不變一樣，也具有永久不變的恆定性(*sempiterna*)。因此它們不是曇花一現的東西——因而不是「可能的東西」(*possibile esse et non esse*)，而是「必然的是者」。人們由此可以推論，它們也是不能「被作用的」，並且進一步得出，因此存在着同樣是不「被作用的」確定了目的的東西。

司各脫以一種不同的途徑對此作出了回答：要麼理智根據亞里士多德的觀點是不「被作用的」——但是在這種情況下，適合它們的只是一種廣義的「目的」，而不是任何「目的原因」，要麼它們實際上是「確定了目的的」——但是在這種情況下，必須務必假定一種是被作用的(*Bewirktheit*)。但是這樣一種是被作用是不允許根據一種「運動」或「變化」的種類來考慮的(這樣會與理智的本質相矛盾)。

司各脫沒有判定這兩種可能性哪一種符合亞里士多德的觀點，但是顯然第二種可能性是更重要的。如果人

3. 參見Cl. Bacumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts* (Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter-A. s. Bd.3), Münster 1908, S. 523-606.

們願意堅持這種可能性，那麼人們就不能把四種原因的重要意義局限在「物理學」、即關於「被推動的」是者（關於質料的、時間的、可經驗的東西）的學說的範圍之內，而必須抽象掉在那裏發現的那些條件。只有在這樣的條件下，人們才能達到「形而上學的」原因概念，而這個概念對於「如此是者」（Seiende als solches）是有重要意義的。至此關於本質秩序的全部考慮已經在向這方面發展。儘管在已經依賴關係的過程中談論的是運動或變化，但是絕不是在一種窮盡的意義上。這裏需要專門強調這種研究活動的形而上學意義，因為它只有在這樣的條件下才會包括理智（並最終包括上帝）。

148 如果現在理智「被作用」，那麼它們就由「第一的東西」而是，而且「在不是之後」（在它們「以前」不是之後）；它們是「被創造的」。但是——跟阿維森納的見解一樣——必須確定，創造這個概念是沒有時間意義的（如同它也不意味運動一樣）。是和不是的「先後交替」不是時間上的先後交替，而是一種具有「自然秩序」的先後交替，因此理智的持續恆定性與它不發生矛盾。

理智的「必然性」同樣也不排除可以被實現，因為它僅僅與某種特定方式的「可能性」相對立地被理智所斷定。分離的實體顯然是與「不可能的」相對立而是「可能的」（邏輯的可能性）。但是它們也與「自身必然的東西」相對立而是「可能的」——這種表述只能適合於「第一的東西」——因為它們從第一的東西才獲得了它們的「必然性」。這是合乎實際的，即使是人們願意假定，它們之是歸功於其原因的一種「必然」作用，它們的目的確定性同樣是一種必然的東西。為了進行比較，人們可以考慮一個「必然」推論中的關係：在這個推論中，結論句將會必然從前提推出它的「必然性」，即使是不可能得不出它

來。一種「由自身出發的必然性」只會適合於最高原理。只有相對於「可能的東西」在可變的意義上，人們才能說理智是「必然的」。

「哲學家們」在剛才這種意義上談論。司各脫以此是指非基督教傳統的思想家（這裏是指亞里士多德主義者）。司各脫在這裏還引入了「或然性」這個概念。它在這裏似乎與作為「可變性」的「可能性」這樣的概念是一致的。然而這裏表明，人們更應該在較為寬泛的「可能」（並非自身必然）的意義上使用它。

13. 作用和目的因在被原因引起的東西之外；它們是「外在的原因」。第六個句子（結論）所談論的質料引起這樣的情況，它不僅作為「本質部分」進入被引起的東西，而且還同形式一樣。質料和形式都是「內在的原因」。

質料和形式的學說——司各脫以這個學說為前提，因為它是經院哲學的共同財富——需要一些基本的解釋，這樣就可以理解第六個句子（結論）的證明的結果。

「形式」可以意味每一個「起確定作用的東西」；首先它指的是那種確定一個是者的本質確定性的內在原理（本質形式）。而「質料」被看作是純粹的「可確定的東西」；它的特徵標誌是能夠接受形式。二者相互的關係一如活動和潛能。它們一起構成了一種複合體（compositum），但是在這種複合體之中，它們不是像「一塊一塊的東西」那樣分開，而是由它們生長出來形成「一」和「整體」（因此翻譯為「整體」或「複合構成的整體」）：在一個「被確定的東西」（整體）中，「起確定作用的東西」和「可確定的東西」只不過是作為不獨立的因素給定的。每一個整體，它的本質部分若是表現為活動和潛能、形式和質料、純起確定作用的東西和純可確定的東西這樣的關係，那麼它就是

一種具有一種自己的是者性質的「真正的一」（我就是這樣翻譯per se unum）。例如，在一張桌子可以區別出桌子的形狀（形式）和製成桌子的木頭（質料），然而這張桌子既不是純「形狀」，也不是純「木頭」，而是「由」它們而形成的第三種東西。（當然，在這個例子應該注意，這樣的一張桌子不是「實體」，就是說，只要它是桌子，它就沒有自己的「自我狀態」（Selbstand），而只要木頭存在，它就有自己的「自我狀態」。桌子的形狀純粹是隨時的、「偶然的」形式。）

這個例子可以說明，形式和質料還不是純粹在思想上區別的，而是表明在事物方面區別的，甚至是可分離的「是者性質」：就是說，只要人們看到複合構成的整體的形成。複合構成的整體是如下形成的：形式（桌子的形狀）由一個起作用的東西（製造者）被塑造在一個給定的質料上（木頭）。桌子的形狀「先於」這個整體、即「先於」木匠的設計或計劃就已經存在；但是只有當它進入這個整體並成為這個整體「內在的」之後，它才是原因，因為只有在這時，整體才依賴於它。十分清楚，它在這裏總有一種自己的「是者性質」，而這並不僅僅是整體的「是者性質」。即使木匠會「偶然地」「發現」一種新的未計劃的桌子形狀，因而這種形狀會隨整體一起出現，就是說，存在一種事物方面的、而並非必然是時間方面的形式準備，那麼情況也會是如此。

質料（木頭）在時間方面也是先於整體而給定的，而且它因此非常明顯地有一種自己的不依賴於形式的是者性質，而形式依賴於質料以使自身顯現出來。只有當質料進入整體以後並且同時承擔整體的存在，即「構成了基礎」（作為subiectum）的時候，整體的原因才是質料。此前質料有兩方面的意義：一、它總是已經作為「確定的」和

「有形的」而給定的(木頭作為樹幹、木板或比如作為木欄而給定)；為了進入要形成的整體，它必須是為這種形式所「使用」(因此除質料和形式以外，缺失[privatio]是第三條原則，生成原則：木頭只有在不再是樹幹、木板或木欄的時候，才能成為桌子。二、純粹從其自身考慮，質料「可以得到」不同的形式。「木頭」可以是桌子的質料，同樣可以是樹幹、木板、木欄的質料，因此它是桌子的質料，也是非桌子的質料：它是可以相對於矛盾對立的東西而被確定的。因此相應於質料的應該是一種處於與形式的關係中的*potentia contradictionis*，即一種「矛盾的潛能」，但是這種潛能總是純粹被動的，如同意味着「可以得到矛盾的東西」。

150

由此出發，人們可以把握作用原因性在一種確定了質料的整體的形成過程中所起的作用，第六個句子(結論)說明了整體較之質料是在先的。第一個證明的出發點是：質料正是通過這種與形式的「矛盾的潛能」為特徵的。由此得出，質料不能憑自身表明形式是它的活動；因此這種活動必然由另一種東西、即第三者產生。現在，這個第三者是作為以下情況的原因而提出來的：質料是「通過形式而活動」的；而這不過是意味着，正是通過這個第三者，整體得以形成，「被作用」。

第一個推論是特意解釋的，因為在這裏可以有反對意見：儘管一種像質料的潛能那樣的純粹被動的理解潛能本身顯然不能形成「獲得形式的東西」，但是它難道不正是形成這種潛能的形式嗎？為甚麼還必須引入一個第三者呢？——司各脫的回答是非常非常簡潔的。它大概可以如下展開：質料總是通過形式在活動中；如果我從這種關係出發，如同它在現實中表明的一樣——因而在獲得形式的東西的層面上(形式上)——那麼這種反對意

見就是確切的。然而現在的問題是，「被動的」質料究竟是如何達到這種在活動中獲得的形式的；因此要把二者理解為「不統一的」。但是這樣一來就需要有一種造成統一結果的原因，通過這種原因引起了「質料通過形式而活動」。而且凡是產生這種統一的東西都有「作用因」的意義（如果人們願意認為，正是形式造成其與質料的統一，那麼在這種考慮中它就不會是「形式因」，而是「作用因」！）。

第二個證明從下述結論出發：作用因是直接排列在目的因（「第一原因」）之後的，因為——得到這樣的特別的解釋——只有它是由目的因「作為被喜愛的東西而運動的」（參見第四和第五個句子（結論））。這樣就可以確定，作用因是比質料因「在先的」。但是現在有效的是，凡是不依賴於在先的東西，也就不依賴於在後的東西——這是本章第三個句子（結論）所得出的第一個推論，這裏只是小有改動。由此得出，凡是沒有作用因的東西（在先的東西）也就沒有質料因（在後的東西）。這個推論結果從來沒有得到司各脫的說明，但是顯然，它必然包含後面證明的第六個句子（結論）（這個證明的關係取決於人們認識三段論的結構；「在先的東西所沒有的東西，在後的東西也沒有」（*cuius non est prior, nec posterior*）體現了這個結論的第二個前提並且是完全獨立的。這裏的翻譯試圖說明邏輯關係）。

第三個證明從整個複合構成的整體出發，這個整體要求有一個一作為原因，而且要求有一個與「較小的」質料和形式相對的第三者，因為從這樣的質料和形式不能「原本地」（*primo*）產生統一。——這種思路的本質內容與證明一的內容是一致的，只是這裏強調的東西轉移了。

14. 第七個句子(結論)宣佈了質料原因性和形式原因性的相關性。這個證明的決定性依據是複合構成的整體這個概念。一方面，這個概念包括這樣的意思：它是一個「真正的一」(per se unum)，就是說，它是這樣一種東西，這種東西並非僅僅從一種在它自身之外的觀點來看是一，而是通過其自身是一，是一種「獨特的」一。另一方面，這種複合構成的整體是由「本質部分」形成的。二者只能如下合而為一：一部分與另一部分相聯繫，它是由自身出發的、「真正的」、純粹潛能的，因而是完全「可確定的」(這樣，作為為它而存在的統一性，可能會針對其他部分的「規定」而提出一些「規定」，但是它不把任何這樣的規定帶給整體)：只有從諸如處於活動和潛能，處於起確定作用的東西和可確定的東西這樣的關係的部分，才能形成一種「真正的」一。

因此，一個複合構成的整體是不僅總確定了質料的，而且總確定了形式的，這兩種原因只要缺少了一種，也就必然缺少另一種。這一點在形式因方面得到特別的「強調」。司各脫在這裏考慮的很可能是某種非質料的本質(理智、天使)，人們可以把它表達為「純」形式。在這種本質中，形式不再是「部分」，也不是原因。部分和原因是它的形式(它們是「簡單」的)。因此它們不是「確定了形式的」，不依賴於它們的形式：根據第一個句子(結論)任何東西都不能依賴於自身。

關於主體和偶性(「構成基礎的東西」和「偶然的東西」)的說明僅僅是說，這裏也涉及相關的概念。

15. 第八個句子(結論)一般地斷定了外在原因是比內在原因在前的。它詳細說明了已經說過的東西。在第六個句子(結論)就已經很清楚，在作為「第一原因」的目的之

後，乃是作用因，因此它們都是比質料因和形式因在先的。

這兩個「特殊」的證明基於分別把內在原因和外在原因一起相對照的特徵。

第一個證明以下面的方式得到區別：它的起原因作用如何體現了一種完善性（應該記住，「完善性」這個概念在經院哲學中是一個本體論的概念。它表示了是之豐滿、是之強大）。形式和質料只能這樣起原因作用，它們同時成為一個主題的「部分」，並且互為條件互為限制。它們是原因，這必然帶有不完善性。在目的原因性和作用原因性這裏，情況並不必然如此。在外在原因性的本質中沒有不完善性（因此它被表達為「絕對的完善性」[perfectio simpliciter]；在第四章這個概念得到進一步的說明，參見第53至54節）。正由於這種更高的完善性，外在原因在整個起原因作用的過程中是「在先的」。這樣，借助第三個句子（結論）（「凡是不依賴於在先的，也不依賴於在後的」），就得出這個欲證的結論。

人們可能會認為，這裏是從以完善性這個概念談到的優先性秩序推論到依賴性秩序。如果是這樣，那麼人們一定會懷疑這個證明的推論性，因為第十三個句子（結論）明白無誤地為這種情況反駁了它。但是特別有疑問的是，司各脫在這裏是不是考慮這樣的原因之間的依賴性秩序，特別是這樣一種秩序在第一章的導論中根本就沒有出現！（還可參見第17節）——「是在先的」(Frühersein) 無論如何恰恰是「在起原因作用的過程中」為外在原因而被證明的，因而是為被原因引起的東西得以形成、從而依賴於全部四種原因的整個過程而被證明的。只要這個證明只與原因有關，它就能夠一直在優先性秩序中被保留下來。

第二個證明的依據是，內在原因能夠與外在原因處於被原因引起 (Verursachtsein) 的關係。這「能夠」說明這樣一種可能性，即如果它僅僅在少數幾種情況下 (或者也許只在一種情況下) 得以實現，那麼就必須說它屬於本質本身。即使內在原因只是偶爾被引起，那麼這也證明一種對其本質來說特有的可能性，這種可能性總是決定它與外在原因的關係，因而給出後者的「優先性」。因此，它們是「在起原因作用的過程中」，即在整個過程中在先的。

這個推論的前一個句子表達了顯然的東西：因此形式在各個藝術品都能夠由作用因和目的因「被引起」；而且為了使質料能夠得到這樣一種形式並且能夠作為「部分」進入一個整體，同樣需要有外在的原因。暫時還有疑問的是，就質料「自身」而言，就是說，鑒於它在與形式合為一體之前就已經是「給定的」，它是怎樣的？仍然需要表明，即使在這種情況下，質料在甚麼意義上仍然能夠作為「被原因引起的」而被安排進起原因作用的過程 (參見第16節)。

16. 第九個句子 (結論) 完成了對四個原因的探討，並且從一般意義上總結了在第四到第八個句子 (結論) 中逐一說明的內容：在這四個原因中存在着一種本質秩序；更進一步講這種秩序 (就像已經指出的那樣) 恰恰存在於它們之是原因 (Ursachesein) 中，「存在於起原因作用的過程中」，它們正是通過這一過程創造了一個一。

和前面的句子 (結論) 不同，這個句子 (結論) 能夠勝任一種獨特的證明。它的出發點是，被原因引起的事物是一種「本質同一的東西」和一。這一統一性 (它是被原因引起的) 必須被歸因於存在於原因本身範圍內的一種統一

性。由於這些原因不像行為與潛能那樣結合為一個整體，因此，就只能列出一種秩序的統一性，而且這一統一性也必須僅僅在原因起作用的情況下才存在於這些原因當中。因此，在起原因作用的過程中（並且只有在這一過程中），並且在本質的秩序（從一種「偶然的」秩序中只能產生一種「偶然的」一）的意義上，原因是「一致的」。

前面的說明已經大體上給出了如果詳細地處理這一秩序的情況；司各脫指出了相應的段落。只有質料因和形式因之間的關係尚未澄清；僅對兩個概念的相互關聯性進行了探討，而沒有研究它們彼此的在先性與在後性。因為在以後的探究過程中將很少談及兩個概念，司各脫便只局限於簡略提及它們。

「跟據獨立性」，因而在依賴性秩序中，質料被說成是一種相對於形式而在先的東西；形式總是加入始終存在的可成形的事物之中，因此它肯定依賴於這種事物。

154 引用的奧古斯丁的段落<sup>4</sup>和對《創世記》一章2節的一種解釋相聯繫；「地」在那裏被認為是「看不見的、無秩序的」（奧古斯丁所使用的文章裏這樣寫道；武加大拉丁語譯本的說法是：「荒蕪的和空洞的」），它被解釋為上帝「首先」（不是在時間的意義上！）創造的尚無定型的質料。

對秩序（按照這一秩序質料是「在先的」）的更進一步的規定可以在第三個劃分的第二個分支中找到；請參閱第6節。

與此相對，形式在優先性秩序中是「在先的」，這種秩序在這裏與依賴性秩序是對向的（參閱第6節）；這一點在第十四個句子（結論）中重新得到了強調。

值得注意的是，司各脫不是用證明的方法來研究內

---

4. Augustinus, 《懺悔錄》(Confessiones), 卷十二, 第四章。

在原因相互之間的關係，而只是對這種關係進行了「報道」（「似乎是」）。

17. 結束語再次強調，本質秩序並不是絕對地涉及原因（只要它們是是者），而只是在它們起原因作用的方面涉及到它們。起原因作用的過程總是處於觀察中，這一過程必須從被原因引起的事物的角度來加以劃分。評論已經強調了這一觀察方向，所以在此也就無須再進行特別的解釋了。

然而，文本中的問題整體一定還沒有得到完全澄清，在這個地方還有（除了正文以外，「額外地」）兩個「補充部分」<sup>5</sup>，司各脫在這兩個補充部分中對問題繼續進行了研究。沒有必要再詳盡描述那些非常細膩的、非常「技術性的」探討，只須介紹一些思想，這些思想有助於人們理解在正文中闡述的理論。

如果把四種原因相互間的本質的秩序理解為一種依賴性秩序，這就會引起矛盾。比如，我們假設，目的因使作用因產生作用。這就意味着，作用因是被「確定了目的的」，但不是「作用的」——這就和第五個句子（結論）發生了矛盾。

此外，如果起作用的東西「喜愛目的」的話，這還不能說明目的就是起確定目的作用的；否則，第一個起作用的、永遠把自己當作「目的」來喜愛的東西上帝就必然始終對於任何一種事物來講都是「起確定目的作用」的——而這就會和創造的自由相矛盾。也不存在任何「目的確定」，如果人們說，起原因作用的東西因為目的的緣故而喜愛那需要被引起的東西，這就意味着，一種不存在

5. 參見〈引言〉，在此還須加上米勒版的《增補》第二和第三篇。

的(尚需要被引起的)事物是確定了目的的。

155 因此，目的因和作用因就不能在依賴性秩序中按照先、後被分割開來；這將是矛盾的。相反，它們是「同時的」。

與此相對，內在原因可以(按照第八個句子(結論)真正地「引起」；而它們彼此之間卻又重新是「同時」起原因作用的；已經是有相互關係的東西了，它們誰也離不了誰(這屬於「是在先的」這個概念)。

此外，以下這一點也有效：當起作用的東西引起的是一種複合構成的整體時，它並不是先創造這個整體，然後再創造出質料和形式，而是先創造出質料原因性和形式原因性，然後才是整體。確切地說，按其本質來講這種三重原因性——作用原因性、質料原因性和形式原因性——是「同時」起原因作用的。從非常普遍的意義上講，以下這一點是成立的：按照它們的本質來講，被原因引起(*causatio activa*)和起原因作用(*causatio passiva*)是「同時的」(*simul*)，而任何原因性的方式都不能從整體過程中被分割出去，以使其在依賴性秩序的意義上是「在先的」。

這當然並不排除下面的情況：只要一種起作用的東西不能創造質料，它就需要質料，而這質料是「在先」地存在的，是在形式之「前」就已經有的；但它並不是在這裏給出的詳細闡明的意義上是「在先地起原因作用的」(否則就必然會存在一種確定了質料的東西，而這種東西在形式上是不確定的)。

在這裏應該非常一般地回憶一下第一章的內容。在那裏存在着一种只介於原因和被原因引起的事物之間的或者介於(在先和在後的)被原因引起的事物之間的依賴性秩序。在這裏要討論的則是原因和它們的起原因作

用，而重要的是應該研究被原因引起的東西對原因的依賴性。只要在原因本身之間必須要加上一種本質的秩序，這就肯定要涉及一種優先性秩序；而這種秩序是存在的，這一點也是很清楚的。

18. 有了第九個句子（結論），也就在計劃的框架內充分說明了第一章中的第四種劃分。第三種劃分在第十個句子（結論）中得到了簡短的探討（具體內容請參閱第6節）：這一劃分的充分性從支這個概念中就立即得出了。

第二種劃分在兩個句子（結論）中進行了探討，第一個（第十一個句子（結論））說明了它的區別；在兩種（被相互的原因所）引起的事物中，其中一個事物在依賴性秩序中可以是「在先的」，它無須再一次引起在後的事物。

對此應該提出一個例子和一種ratio（一種「理性根據」，也就是說，一種不以某個權威為依據的客觀的思考）。例如，有關量和質的問題請參閱第5節。這裏沒有預先說明的事物的考慮；從第十二個句子（結論）的論證也得不到這種考慮。 156

19. 第十二個句子（結論）說明了第二種劃分的完整性：本質的依賴性只存在於與原因或者與「更近的」被原因引起的事物的關係中；也即只存在於因果關係之內。

因此，一個是者就不可能「依賴」於一種不處在某一因果關係之中的可能條件；相反，任何給定的依賴性都必須被解釋為因果關係。

這個補充了兩個異議和對它們的駁斥的證明表明，這裏使用了一種「歸謬法」：它表明，相反的假設會導致矛盾的結論（這一假設被強加上一個以第二人稱稱謂的反對者；我把它改成：si dicas——「如果人們說」；per te——

「按照估計」，即按照反對者的估計)。

這個假設是：應該有一種「可能條件」——A——而是者——B——依賴於它，因此以下這一點是成立的：如果A不是，那麼B也不可能是。但是，A既不應該是原因，也不應該是更近的被原因引起的事物，因為它不應該隸屬於任何因果關係。

由此就得出，B的所有原因以及所有「在先的」(或「更近的」)被原因引起的東西，因而因果關係的所有要素都可以被規定下來，同時卻不由此形成B。所以這些原因(和被原因引起的東西)尚不足以產生出B來。

這個結論的得出是有說服力的；因為它屬於充分原因的概念，即這種充分原因可以從自身出發具有產生被原因引起的東西的能力。然而，在這裏出現了矛盾：在假設的意義上，原因和在先的被原因引起的東西的整體必須是「充分的」(所有這些原因和被原因引起的東西都被假設為是「規定的」)，儘管如此，它們卻不能產生出被原因引起的東西。原因這一概念是通過假設而被剝奪了它的意義的，因為，即使是「整個原因」也不可能是起原因作用的。

157 通過這些異議，司各脫沒有提出任何新的觀點，他只是在重複相同的思路。由於第一個異議試圖限制證明的效果(僅當證明涉及到實際事物時，它才承認這一證明的有效性，但它卻否認這一證明可以獲得本質關係)，因此強調的是，只要對於A來講，重要的是不處於因果關係之中，那麼這種假設就本質上包含着原因之不能起原因作用。

與物質世界相適應的第二種異議(一種複合構成的整體的作用是以質料為前提的)使人們有機會強調，在這裏，整個原因，因果關係的整體(不管它如何錯綜複雜)，

始終是成問題的。因為 A 根本不應該屬於此，所以從總體上來講 B 的所有原因不能引起 B。這種估計導致矛盾。

20. 司各脫對第一種劃分宣佈了兩個句子(結論)：然而他又附上了第一個句子(結論)的反論，所以就變成了三個句子(結論)。頭兩個結論主張劃分的分支之間的區別：優先性秩序和依賴性秩序不同，因此，一方面被超越的事物無須依賴於佔有優先地位的事物(第十三個句子(結論))，另一方面，不是任何一種依賴性的事物都一定會被它所依賴的事物所超越(第十四個句子(結論))。

第十三個句子(結論)很像一種直接推論，只有它的前件是需要證明的(第十一個句子(結論))的情形亦如此)。證明所要觀察的是產生於(相反的)對照的關係。一個例子就是黑—白對照；相對於黑色和中間色調(「較低級對立的色調」)，極端的對照物白色擁有優先地位。當然，這一擁有優先地位的色調既不是被超越的色調的原因，也不是一個共同原因引起的「更近的」色調，這一色調必須首先被原因引起，這樣，其他色調才能夠存在。相反，沒有具有優先地位的白色，這些色調也能夠存在，沒有白色它們也能夠被原因引起。因此，也就不存在任何共同的原因，進而也不存在任何依賴性的本質秩序。

如果在這裏不能確定任何因果關係，那麼，按照第十二個句子(結論)就會得出以下句子，即在這裏不存在任何依賴性。

這一句子(結論)的反論，即第十四個句子(結論)，立即就得出來了，並用幾個例子加以闡明：質料被看作是複合構成的整體的原因，而複合構成的整體對質料的依賴性卻不是完全的；雖然形式具有優先性，但形式仍然依賴於質料(司各脫在這裏加上了一個詞「也許」：在他

158 所援引的第九個句子(結論)中，內在原因的關係沒有得到完全澄清，參見第17節)；最後是「有秩序的運動」的依賴性：這裏可以考慮比如一種生物生長發育的例子，生物生長發育的最後狀態(成熟狀態)是最後誕生的，它依賴於「在先的」(在雙重意義上)狀態，但卻仍然擁有優先性，擁有最高的完善性(「有秩序」意味着運動，運動的連續狀態處於一種本質的依賴關係中，就像在生長發育的情形中那樣)。

21. 第一種劃分的完整性以一個非常普遍的句子闡明出來：這就是來自亞里士多德的著名的「經濟原則」<sup>6</sup>。這一原則主要具有方法論的特徵：它要求任何一個假設都是有根據的。它以此指出了任何一種科學工作方法的第一準則，因此它自己是不需要任何根據的。

由於第一種劃分是「第一性的」(參見第4節)，也就是源於一種不可繼續追溯其原因的最初的經驗，因此，只有一種新的經驗才能使其完整性成為問題，這一新經驗迫使人們假設存在着其他的、本質的秩序。同樣，這也適用於已經闡述了的六種秩序：任何地方都沒有表現出有甚麼迫切必要的理由還要假定其他秩序。這樣，討論就可以結束了。

22. 第十六個句子(結論)論述的是第一種劃分的框架內的一種特殊情況，也就是論述優先性秩序與依賴性秩序的關係問題；即被超越的事物與被作用的、確定了目的的事物的關係。這個句子(結論)本身——所有確定了目

---

6. 參見Aristoteles, 《物理學》(*Physica*)，卷一，第四章，188 a 17。

的的東西同時也是被超越的東西——沒有明確地談論被作用的東西，但在論證當中會談及這一點。

第十六個句子(結論)——因而第一個證明——是由以下得出的，即目的比指向目的的東西是「更好的」(更完美的)，而且這一點是可以證明的。為此，司各脫想到，目的——A——「作為被喜愛的東西」使一種起作用的東西作用；被原因引起的東西由此成為了一種確定了目的的東西——B。由此得出，A不可能是比B還不好的善，但也不是和B相同的東西：因此，它必定是一種更好的善。

現在需要證明的是，一種「相同的東西」是不能起作用的(在最後的這個推論緊挨着結論的前件的第二部分)。這一證明是通過指出同第一個結論的一個矛盾來實現的：如果一種(和確定了目的的東西B)相同的東西能夠使起作用的東西起作用，那麼，它自己(確定了目的的東西)也能做到這一點；它可以是它自己本身的目的因，因此，它可以主要地依賴於它自己本身。但是，第一個結論排除了這種可能性。

159

可以不加思索地得出，目的因不可能是比確定了目的的東西更不好的善；因為即使是那樣，它也可以重新(因為它是一種更好的善)使起作用的東西起作用並且因此而成為它自己本身的目的因。司各脫認為沒有必要對此詳加說明。

第二個證明給一種直接的理解造成了許多困難。它在很短的篇幅裏假定了一些理論，這些理論是經院哲學的共同財富，而在今天根本就不流行了。鑒於它們對於理解來說是很必要的，應該對它們進行簡短的解釋和說明。

這個證明依據一些情況，從「藝術」的活動方式可以看出這些情況。「藝術」(在嚴格的意義上)意味着關於人

通過對物質自然施加影響能夠「製造出」(facere)的東西的知識；人們習慣上把藝術規定為*recta ratio factibilium*，規定為「關於可製造物的正確概念」。手工業以及全部材料技術首先屬於這一概念，但是還有造型藝術；在這裏，重要的不是熟練技巧，而是專業理解力(除了*ars mechanica*這個概念，高級經院哲學還使用了*ars liberalis*這個概念，傳統上它也被應用於理論知識；在這一概念中也「製造出」了一些東西，例如判斷或演繹推理，有「結果」：然而顯然是在雙關語的意義上，這一意義在此是不可能的)。

藝術，或者更好的表述，藝術知識，規定了該如何「製造」一件「藝術事物」。這當中，最重要的是：要製造的東西是用來幹甚麼的。人們可以為了居住、工作、應酬或其他一些這類目的而建起一個建築物；這個建築物應該是甚麼，應該如何建造它，這些首先是由目的來確定的。對於藝術知識來講，由此就得出如下的結論，即對目的的認識必須是第一位的知識；它提供了原則，根據這原則就可以認識確定了目的的事物。因此，一種從關於目的認識得出的知識就涉及確定了目的的東西。就像人們看到的那樣，原則與結論的關係在藝術知識的邏輯秩序中符合目的與確定了目的的事物的關係(這種關係支配製造過程)。

160 結論在邏輯秩序中是如此地依賴於原理，以致它是從原理那裏得出它的真。原理必須已經包含着結論所表達的真，並且是以更為原初的方式包含這種情況。因此，原理就是「更真的」，並且從邏輯的角度來看是「更完善的」現在，在藝術知識中，原理的更完善的真是從目的那裏獲得的，因而目的「根據力量就包含了」真。相應

地，目的肯定比那種只能在推導出來的結論中談論的東西，即確定了目的的東西，具有一種更高的完善性，這種東西只是在結論當中才被論及（也就是說，它只在那裏才顯現為邏輯主體）。

這裏司各脫從認識的邏輯秩序中的狀態推斷出被認識的事物的狀態。這似乎是可疑的：恰恰只是在「藝術」的情況中（並且只談論這一情況）存在着一種使這種結論成為可能的特殊性。從藝術知識這個概念來看，藝術知識對於可製造的事物和製造過程具有決定性、準則性和規定性，而它的真就在於依據這種知識能夠形成藝術事物。如果認識的秩序與被認識的事物的秩序不同步，那麼，這一點就是不可能的。因此，在這裏，證明是有效的。

如果可以表明自然和藝術創造的情形同樣是同步的，那麼，這裏就得出被證明的事物對於在自然地被創造出來的事物中的目的與確定了目的的事物之間的關係的普遍意義。第二個證明的前半部分也主張這一點，並且沒有進一步的說明，因為這涉及的是亞里士多德的一個著名理論（參見引文部分）。一件藝術品通過自然的力量來保持其永恆的「作品」的狀態：當大自然要完成這件藝術品時，它就會投入這些自然的力量；因此「藝術在模仿自然」（這一點首先在那些「藝術」中尤為明顯，即自然本身實際上可以創造它們的「作品」，例如醫學，它的作品是健康）。反過來，以下這一點也必然有效：當大自然以它獨特的方式要完成一件藝術品時（例如，它要「產生」一所房屋，或者它要「讓一所房屋生長」）——或者，說的另一件事，當藝術要「自然地」產生影響時——在這一過程中，也一定保留着那些支配藝術創造過程的狀況。

這樣，就可以從在藝術知識的邏輯秩序中原理優先於結論合法地推斷出在藝術創作中目的優先於確定了目的的東西，從後一種優先性又可以推斷出在自然創造中，目的優先於確定了目的的東西。由此就得出了需要加以證明的結論，即一個確定了目的的東西始終處於被超過的狀態，並且是被它的目的所超過。

- 161 23. 於是就出現了一個異議，這一異議來自意志行為領域。這裏人們按照意願是否與首先秩序相符合談論一種「有秩序的」或者「無秩序的」意志。在這裏就存在着如下情況，即一種本身（按照它的「性質」）是好的、「無秩序的」意志採取了一種指向壞的道德目標的行動；固定不變的例子就是：某人出於愛虛榮的風頭主義（在道德上不好的目標）而施捨（從「性質」來講是好的行為）。在這裏，目的比確定了目的的東西低級，它被這一東西超過——看起來與第十六個句子（結論）相違背。

對這個異議的回答有以下特徵，司各脫沒有試圖解決無秩序的意志的問題（準確地講就是：在意願中一種「壞的」目的確定的可能性問題）。首先要把握已被證明了的第十六個句子（結論）：這個句子（結論）毫無疑問適用於自然領域以及有秩序的意志領域，在後者那裏，目的始終與「事情的本質」相符合（在有秩序的意志那裏，按照這個概念來講，情況就是這樣；在自然當中，*per accidens*——基於偶然的情況——沒有達到適當的目的是可能的，而實際已經達到的只不過是*secundum quid*，即「在受限制的意義上」的目的）。關於無秩序的意志，以下這一點絕對有效，即它作為這一意志——作為無秩序的意志——不是效果的絕對的、完全獨立的、在嚴格意義

上的「第一的」原因。果真如此，根本就不可能再談論秩序，也不可能談論目的和目的確定的事物，而這一點是合乎邏輯的。

於是必然得出，無秩序的意志的影響確實又是非常「有秩序的」，在廣泛的聯繫中它擁有一個更高級的原因和更完善的目標——即使這不是它的受「最近的」原因「喜愛」的「最近的」目的。確定了目的的事物雖然不被這個「最近的」目的所超越，但也會被那個「最近的」目的置於高位。雖然有這個限制，第十六個句子（結論）也是非常普遍地有效的。

司各脫在最後一個段落中明確拒絕了把無秩序的意志的原因性看作是「真正的」，他拒絕以純粹工具性的水平上為了一種更高級的、「有秩序的」原因而壓制這一原因性。異議得自事態，面對事態的強調使答案的真正意義徹底明朗起來：當人們確信這一領域原則上被普遍證明的情況包含時，就排除了在道德上很壞的目的設置這個問題，以及道德秩序的問題本身；從本體論的角度來講，這一領域是處於偏後、次要的地位上。如何仔細地領會這一領域並且和在本體論意義上在先的事物聯繫起來解釋這一領域，可以留作一個專門的研究項目。堅決

162

強調在道德上不好的行為中存在着「真正的」原因性，這就破壞了任何一種如下的嘗試，即在解釋的過程中從本體論上清除掉惡劣的事情這一問題，同時又不損害從解釋當中獲得的成果。

第二章到此結束。但是，在許多手稿中在這個地方還有一個較長的〈附錄〉，很明顯，這個附錄屬於第十六個句子（結論）（它也被稱為正文之外的「附錄」）。在這一附錄中，繼續對被超越的事物和被引起的事物進行了比

較，這種比較又像已經論述過的「補充部分」（參閱第17節）一樣，是在對大量異議進行非常「技術性」的探討中完成的。

這一討論涉及的是下面的句子（結論）：「任何被超過的東西都有一個外部的原因」。對此的第一個證明即是：任何一個被超過的東西都與一個超越着的東西處於「參與」的關係中；此外，這種被超過的東西在超越着的東西那裏獲得了它必要的「標準」。但是，如果不存在着某種被超越的東西可以參與它、被它衡量的東西，那麼就不能談論參與和被衡量這樣的話題：沒有超越着的東西，被超過的東西就不能「是」。這就意味着，被超越的東西是依賴於那一超越着的東西並且是由它引起的（司各脫說得更簡潔：一種在先的和在後的被原因引起的東西之間的關係是不可能的，不能設想形式原因性和質料原因性的問題，這是不言自喻的）。

在此就產生了一些困難，它們首先來自於在這一章的第十三和第十四個句子（結論）中闡述的那一學說。仔細證明過的優先性秩序和依賴性秩序的差異變得成問題了，並且表面上也與指出這一差異的最清楚的事實發生了矛盾。對以下這些內容要作出限制，即不是任何一種優先性關係都包含着一種依賴性關係；此外，只有在那樣的情況下才能做出完整的證明，也就是說存在着「徹底的」參與，被超過的東西按照它的存在的全部範圍和規模被超越着的事物「衡量」。但是，司各脫堅持認為，在是者的全部範圍（在這個範圍中，優先性關係和依賴性關係以多種多樣的方式重合起來）內，一定至少有一個地方，那裏，這兩種秩序似乎在頂點相遇：這就會是「第一本性」，按照優先性和原因性來講，它肯定都是第

一的。

如同我們將要看到的那樣，對這第一自然和在其中的秩序相遇的證明，構成了第三章內容。因此，〈附錄〉<sup>163</sup>似乎搶在研究進程的前面。然而也許可以把它理解為一種嘗試，即在討論「不同的部分」時盡可能廣泛地確保以後的結構基礎。

顯然，司各脫本人認為這一嘗試不太令人滿意，即使他不認為是完全失敗。他這樣談論這一嘗試<sup>7</sup>，在這裏只是「報告」(narrata)了一些東西，但是，這些東西既沒有在這裏，也沒有在別的地方得到「證明」(ostensa)，因此，只涉及一種描述性的解釋，而不涉及對結論的一種證明。後來他又說<sup>8</sup>，可以「刪去」這個結論——必須有一篇專門的、篇幅大的論文來論述這一結論以及第十三個句子(結論)，這篇論文必須對優先性秩序和依賴性秩序作出比較，並且研究如下問題：甚麼時候其中一種包含在另一種當中，甚麼時候不是這樣。由此可以得出以下結論，即司各脫曾有意把這個句子(結論)當作第十七個句子(結論)附在第11節後面，但他後來放棄了這一意圖。——此外，在這種情況下，肯定可以把〈附錄〉從正文中去掉；它在「最後的」編輯中無疑將找不到任何位置。

---

7. 參見米勒版，頁142。

8. 同上，頁146。

## 第三章疏解

24. 第三章討論的是研究的真正主題。標題和開始的祈禱(暗指《啟示錄》一章17節等)表明，它要探討對第一原理的「第一性」的證明，當然也包括要證明有這樣一種第一原理。因此，在這裏探討的是哲學上的對上帝的證明。

研究限於外在原因性和優先性的三種本質秩序。對這一限制沒有特別地進行論證；具有決定意義的當然是，只有在這些秩序中那總是「在先的」才能是一種完全完美的事物(*perfectio simpliciter*)，才能沒有不完美性的混合(參閱第二章第八個句子(結論)和第15節)。

應該證明的是，在這些秩序中的任何一個中都存在着一個——並且只有一個——完全第一本性。本性的「統一性」，也就是它的唯一性，在此是「按照數量的統一性」而和個體的唯一性相區分的；首先應該研究的是本性的統一性，而不是個體的唯一性。

從現在開始不斷出現的本性這個概念，有着極大的意義；對上帝的證明的意義就依賴於它。司各脫用這個概念所要表明的，可以描述為一種本質存在的全部，本性既能是個體的存在，也能通過一個普遍概念從理智上加以把握。人或馬這樣的種概念就是指這樣一種本性。這一本性「是」在個體身上具體地存在着的；它在個體那裏「個別地存在」並且在數量上是可以把握的(蘇格拉底和柏拉圖是兩個人)。另外，這一本性也「是」在普遍概念

(universale) 之中；只要它是具體地被思考的，是許多想法當中的一個，那麼，它在普遍概念那裏同樣「在數量上是一個」，但它同時又是「許多個」，因為這個概念可以「指」許多個體或意味着許多個體。然而，本性並不簡單地就是這一概念本身——因為它是通過這一概念「所指的東西」——也不是與個體相同的東西。就其本身來講它除了自己以外，它甚麼也不是，用阿維森納的一句話<sup>1</sup>來說就是：馬的性質不過就是馬的性質 (*Equinitas est equinitas tantum*)，也就是說既不是個體的，也不是普遍的，既不是(數量上)一個，也不是多個。人們肯定要問，本性能夠在甚麼意義上成為「是者」並且被稱作為「一個」。

托馬斯·阿奎那在《論是和本質》(*De ente et essentia*) 中探討了這個問題。他否認這一純粹在自我當中、「不依賴於他物地」被觀察的本性 (*natura absolute considerate*) 擁有任何一種是 (*nullo modo habet esse*)。它涉及的是一種純粹的反思產物，這一反思產物在研究過程中通過概念的可說明性在個體那裏出現：一種輔助性想法，而不是一種在認識過程中起作用的要素。認識的目的在於是者，也就是這樣的東西，它「擁有是」，「是在行動當中的」；但是，對於「不依賴於他物地被觀察的」本性來講，連一種存在能力都不適宜，因為，作為這樣一種本性它是不能存在的。

與此相反，司各脫確信，這種本性，即他所謂「共同的本性」(*natura communis*)，完全應該被稱為「是者」(*sciend*)。無論本質存在通過附加的積極的確定性 (*entitas positiva*) 在個體身上得以具體化，還是這一本質存在在理智當中具有概念的普遍性，本性所包含的這種

1. Avicenna, 《形而上學》(*Metaphysica*)、卷五、第一章、f. 86v。

本質存在始終都是同一的：它恰恰可以顯現為清晰明確的存在(形式上的區分, *distinctio formalis*)。這一顯露出來的概念不是指任何別的甚麼東西, 而恰恰是指在不同的個體身上(和在理智當中)、在各自不同的確定性條件下「存在」的事物, 也就是那「是者」本性。在此也可以不考慮這種是者「方式」(*modus*) , 比如不考慮「是在行動中」或「是可能的」(方式上的區分, *distinctio modalis*) : 「是者」不應只是指稱「在行動中的是者」, 或者在現實中作為潛能(*potentia*) 而出現的東西, 而是還要指稱任何一種在理智中可以把握的存在, 這種存在以某種方式無論如何——無論是通過添加上其他的確定性, 或是僅僅添加上一種「方式」——都是「能夠是的」, 或者更準確地說: 「是與它乃是不矛盾的」(*cui non repugnat esse*)<sup>2</sup>。

「不矛盾」這一表達式使人想起矛盾律, 這是評判可稱之為「是者」的事物的標準。因此, 在這一意義上的對「可能性」的證明對於司各脫來講就具有重要的意義。這一證明不僅是把是者當作給定的事實加以考慮, 而且還在它的本質當中考慮它(*ens quidditative sumptum*) , 這種本質存在不依賴於事實的存在, 因此是在必要的知識當中被理解的。如果在這個意義上一種「可能的」本性被理解為「是者」, 那麼, 這一本性同時也被理解為這樣「一種」本性, 它擁有一種可以從其他本性當中突出出來的存在。這種統一性(它比數量上的統一性[*minor numerali*]要「少」)並不意味着獨特性和個性, 就像「是者」並不就已經表明「存在」一樣。首先要詢問的只是這一統一性, 因為在本性的層面上首先只能達到它。

2. 《整理稿》, 卷四, d. 3 q. 3 (*Vicès XVII 7b*)。

3. 《整理稿》, 卷一, d. 2 q. 1 (*Ed. Vat. II, n.41-73*)。

第三章的本文從字面上看在部分是從《整理稿》<sup>3</sup>中摘引的，只不過做了一些另外的安排。區別不僅在於個別的調整、擴充或增補，而且還在於另外一種上下文聯繫。這裏就不進行詳細比較了。

25. 思路是由作用原因性開始的(第一個句子(結論))，然後，思路在這種原因性秩序中證明了一種「第一的東西」(第二個句子(結論))，這種東西是不能被原因引起的(第三個句子(結論))；這種東西證明是實際上存在的(第四個句子(結論))。然後，不能被原因引起的東西被證明為「由自身而必然是」(第五個句子(結論))，而後者又被證明為只屬於一種唯一的本性(第六個句子(結論))，在這之後，在目的原因性(第七至十個句子(結論))和優先性(第十一至十四個句子(結論))的秩序問題上又出現了相同的思路。在第六個句子(結論)的基礎上，談論了二種唯一的本性的三重第一性(第十五個句子(結論))，這樣，本章的目的也就達到了。其餘的解釋(第十六至十九個句子(結論))包含在第十五個句子(結論)中所說的內容，並且意圖在於，解釋任何一種是者與唯一的第一本性的聯繫；所有的和任何一種是者都處於一種本質的秩序中，這種秩序是由唯一的第一本性確定的。這樣就勾勒出本章的結構，它恰好是在最後提到的那一點上——並且因此在證明目的上——和《整理稿》相應的內容結構區分開來。

166

在上面講過的內容的意義上(第24節)，第一個句子(結論)論述的是一種「本性」，也就是一種本質的存在，它宣布這一本性擁有「作用能力」的確定性。於是，我們處於「可能性」的層面上，這種可能性不是單純地被設計

出來的(邏輯的可能性)，而是可以被證明實實在在地在是者當中已經存在的(現實的可能性)。因此，就可以用「有」(es gibt)來改寫句子(結論)的「是」(est)。

作用能力和可被引起性處於相互關聯之中；沒有一個作用能力的本性，就不能設想一個可被引起的本性是有意義的，這一點可以從兩方面來說明：存在着一些偶然的本性，它們以前不是，但這之後卻可能「是」；但是從其本身來看，它們不能是(只要它們起初不是)，從「不」(nichts)來看也是這樣，因為不是者不可能是是者的起源。只有當這種本性可以通過另一種能夠是(從這種能夠是來看，作用能力對它來講是適宜的)被引起時，它才會能夠是。如果不把本性當作整體來考察，而只是研究本性的某些確定性(這些確定性可以通過一種「運動」，也就是通過一種發展或變化的過程而落在本性的身上)，那麼，相同的思路就可以達到目的；這樣，某種事物就可以在這些確定性那裏開始出現，也就是那種運動在其中達到靜止(terminus motus)的最後狀態。在這裏也有可被引起性，這種可被引起性以在另外一種事物中的作用能力為前提，而不是以在那種剛剛開始出現的事物中的作用能力為前提。

這種本性是偶然的並且開始出現，我們在對作用原因性的思考的基礎上可以發現這一本性和它的可變的確定性。司各脫滿足於僅僅指出這一點，因為，在這裏很明顯已經達到了一種結果，即任何一個人的普遍經驗都可以提供證明。雖然普遍的人的經驗直接地與實際顯現的事物，與存在着的是者相聯繫；但是，實際在存在(它在這以前不是，現在是)恰恰通過它的事實情況表明它是「可能的」，因此不需要一個特別的證明。所以對上帝的

證明是根據一個在經驗上確定了的基礎。這一基礎確保以下內容，即在「可能性」的問題上涉及的是一種「現實的」可能性。司各脫並不是從概念出發，進行先驗的思考，而是「後驗地」進行思考<sup>4</sup>。

26. 司各脫特意證明，第一個句子（結論）從「可能的東西」出發，這樣做是對的。他決不對此提出懷疑，即可以同樣從行動、從現實的東西開始並且在這一層面上進行論證。顯然，人們可以因此達到對一種起作用的本性的證明，並且可以補充說明，用這種方式還完全可以對第一作用原因的存在，即上帝的存在提出一個證明。另外還可以假設，司各脫假設了關於現實的東西的句子（結論）；因為從是推出可能是，反過來推則不行。 167

與此相反，從現實的東西開始則有以下缺點，即這樣做必須以或然的結論為依據，就是說必須依據這樣一些結論，它們只能在它們所談論的東西的實際存在中獲得對它們的證明。由此出發，前提和理由也只能被證明為是實際的。然而，如果人們追溯到可能的東西的層面上，而這一層面是可以從被證明為是實際的東西那裏直接達到的，那麼，人們就提出一些情況和條件，它們適合於不依賴於實際存在的是者。可能的東西作為這樣的東西是必然的 (*possibile necessarium*)。同樣，需要闡明的前提和理由也是「必然可能的」，它們能夠在必然的結論中得到表述。只有在以這樣的方法成功地達到對上帝存在的證明時，上帝存在才能被理解為是必然的，並因此才能真正從科學的角度加以認識。

---

4. 參見E. Gilson, 《司各脫》(*Johannes Duns Scotus*, Düsseldorf, 1959), 頁137以下。

在這裏，可以如下解釋司各脫：他認為，從或然的東西到必然的東西的推論，作為必然的東西的前提，只有在把或然性本身理解為一種本性的總是存在的特性，並因此理解為它的必然特性時，才是合法的。是現實的東西——行為——被理解為事實，在這種情況下，這種行為並沒有給論證提供甚麼別的東西，它只是提供了通往一種人類認識的「必然的可能性」的王國的第一條途徑，這種人類認識本身只是實際的並且受着實際的世界經驗的約束。因此，對於司各脫來說，從現實的東西出發，通過可能的東西達到可以重新被證明為實際現實的上帝存在，這樣一條路就不是彎路。因為，只有在這條通過作為本質存在的本性的道路上，才有機會證明存在是上帝的本性的特徵。在這裏，事實的條件絕不能起更多的作用，它們只能起這樣一種作用，對於是者來說，它們完全被看作是本質存在。因此，人們可以說，只有在這種情況下，思路才在作為如此的是者，即作為形而上學的是者的層面上展開的。

27. 思路發展的第二個步驟主要是證明，存在着一種絕對第一的、有作用能力的東西。「絕對第一的東西」表明，它既不是可被引起的，在它的作用能力上也不依賴於其他任何東西。這個證明的基礎是，「絕對第一的東西」和「能夠被另一個東西作用的或能夠借助另一個東西而起作用的」的析取是完全的。如果一種有作用能力的東西否定了它是絕對第一的東西，那麼，這個東西必然也屬於其他種類的事物，而如果這一否定被否定了，那麼也就接受了肯定（它是絕對第一的東西）。

一切有能力起作用的東西在第二種選擇的意義上是

有依賴性的，這個假設被證明為是靠不住腳的。任何一種能夠起作用的東西都會以它所依賴的另一個東西為前提，而這另一個東西又會以第三個東西為前提，如此下去，直至無窮。這樣一種無窮上升(在這種上升中，在任何一個等級上都可以遇到一個在先的東西)是不可能的；它需要以一種「第一的東西」作為支撐點，而這個第一的東西本身是不再有依賴性了。下面的出路也是不可能的，即把作用原因性的聯繫構思成類似圓形的東西，也就是說，第一的東西依賴於原因鏈條的一環，而這個原因鏈條作為整體又會依賴於第一的東西；這樣一來，即使是間接的，第一的東西也會成為它自己的原因，而這一點的可能性已經被第二章的第二個句子(結論)排除了。

28. 上述證明所依賴的原則是一種無窮「上升」的不可能性(通常所說的*regressus in infinitum*，有時也講*progressus*和*processus*；司各脫似乎想強調作為「更高的東西」的在先的東西的方向)。緊接着對這一原則作了認真的說明並仔細使它成為可靠的。這是因為有一種反對意見認為，在一種通過繁殖而蔓延的生物遺傳序列中，可以沒有矛盾地設想一種無窮序列。

對這一反對意見的實質性意義可以作這樣的解釋：通過繁殖而生成具有有限的生命時間，這是生物的本質，這樣的生物都處於一種遺傳序列中，在這個序列裏每一個分支都有它的繁殖者；對每一個分支都可以指出一個在先的分支。如果沿着在先的事物的方向，也就是沿着「上升」的方向來探究這個序列，那麼就沒有任何明確的理由說明，為甚麼人們應該在某一時刻遇到一個分支，它在序列中不再有任何在先的支節。不存在一種接

照其本質來說不會有任何製造者的「第一的」生物（這並沒有排除可能會有一種在事實上第一的東西）。遺傳序列從其自身來看肯定是不可限制的。當人們以某種方式問起  
169 個體的可能的數量時，也同樣是這樣：就個體的本質來講，找不到任何理由說明，為甚麼這一數量是應該受到限制的。一種事實上的局限性至多也只能在如下情況下才會是可能的，即實際的世界的存在時間是有限的。然而，如果接受亞里士多德關於世界的一種無限持續的主張（*aeternitas mundi*），那麼，就會存在着通過繁殖而不斷延續的生物的遺傳序列和個體的一種逐漸發展的無限性；如果在序列中無法指出一種「第一的東西」，它們就都是「第二的」。

這個理論是由亞里士多德提出來的，<sup>5</sup>阿維森納和阿維羅伊（Averroës）接受了這一理論。司各脫提到了「從事哲學研究的人」（*philosophantes*）：經院哲學家有時以此來稱謂那些基督教思想家，他們從事哲學研究，但是卻不——像古希臘羅馬時期和伊斯蘭教的那些異教「哲學家」（*philosophi*）那樣——一定在哲學當中找到他們最後的世界理解。事實上，我們在十三世紀的拉丁派亞里士多德主義那裏就可以發現有人主張遺傳序列的本質的不可限制性，例如西格爾·馮·布拉斑特（Siger von Brabant）<sup>6</sup>，但是托馬斯·阿奎那也主張這一點；<sup>7</sup>出於神學理由才承認一種實際的有限性——只要世界在時間上是有限地被上帝創造出來的。司各脫有理由指出，只有「偶然」排列

---

5. 尤其參見Aristoteles，《生成消滅論》（*De generatione et corruptione*），卷二，第十至第十一章。

6. 參見Brabant，《論世界的永恆性》（*De aeternitate mundi*；ed. Mandonnet；Louvain, 1908），卷二，q. 1，頁132以下。

7. 例如參見Thomas v. Aquin，《神學大全》，I 46, 2 c u. ad 7°。

的次序才(按照可能性)可以被認為是無限的。托馬斯·阿奎那提到一個例子。一個工匠用了許多錘子做工，因為錘子一個接一個都碎了；對於某一把錘子來講，另一把錘子已經「在先地」被用過了，這是「偶然的」，而對於製造過程來講，使用許多錘子，這是「偶然的」——它們的數量只是在實際上是受限制的。同樣，對於一種生物來講，它處於遺傳序列的哪一個位置上，也是「偶然的」；而對於物種來講，它是以多少個體來體現的，這同樣是「偶然的」。這也正是阿維森納的觀點。

司各脫是從一種雙重區別開始他自己的解釋的，其中的第一個區別——「真正的」與「偶然的」原因的區別——已經在第二章的第四個句子(結論)(第一個證明)中談到了(參閱第11節)。在那裏提出的問題是：原因是以何種方式與被它引起的東西相遇的。但是在這裏卻要探討參與了一個確定的創作過程的原因本身是如何相互聯繫的。就這點來說談論的是有秩序的原因，而「真正的」與「偶然的」區別恰恰涉及到這種原因相互之間的排列。

區別可以表現在三個方面，這三個方面可以用工匠的例子(這名工匠一個接着一個地使用了許多錘子)來解釋： 170

一、錘子和運動它的手相互處於一種本質的排列關係中；因為錘子的有效性和起原因作用依賴於手的活動。只要接替的錘子總是在在先的錘子已經打碎的情況下才出現，在一個接着一個地被使用的錘子的次序中就存在着一种依賴性；但是，這種依賴性只涉及使用，而不涉及原因性。同樣，兒子依賴於父親的生育，但是他自己的生殖力——他的原因性——卻不依賴於父親的(繼續存在的)生殖力。

二、本質的依賴性只存在於處於不同層面(托馬斯·

阿奎那談的是不同的「等級」(gradus)；司各脫更喜歡較為普遍的詞「理性」、本質確定性或「秩序」上的原因性之間。這種不同性存在於手和錘子之間，同時所有錘子——以及一個遺傳序列的所有分支——都處於同樣的層面上；從本質秩序的觀點來看，一種佔據這一層面的因素就足夠了。

三、如果與原因性相關的依賴性存在，那麼——就像錘子和手的情形那樣——原因起作用就需要有同時性；否則，就不會形成起原因作用。顯然，這一點在偶然被排列的原因那裏是不必要的。

29. 在對概念進行這樣一番澄清後，司各脫提出了關於原因次序的無限性的三個命題，這些結論對這種無限性提出了懷疑。它們在以下三個部分中得到了證明。

第一個命題(A)斷言，一種按本質排列的原因的無窮次序是不可能的。對此提出了五個證明，所有證明都是以tum開始的，所有證明都給出了一種「歸謬」(reductio ad absurdum)；關於一種無限性的假設會導致與開端相矛盾的結論。在此非常關鍵的是，在一個無限的原因次序中不能把任何分支標示為「第一個」，即獨立起作用的；相反，所有分支都是依賴性的。這樣就得出了如下結論：

一、如果所有分支都是依賴性的，但卻不存在任何不依賴的原因，那麼，至少就存在着一個依賴自己的分支；於是就得出了前面已經拒絕的循環。因此必須假設  
171 一個不依賴的原因，這個原因不是在次序之內。

二、所有原因的必然同時性要求假設一個現實的無窮數量，而沒有任何一個哲學家會認為這是可能的。

——司各脫認為沒有必要探討「現實無限的東西」這個概念。他反對「可能的無限性」這一概念，例如在自然數順序中出現的就是這種情況：因為可以為每一個數構造一個「後繼」，所以數的次序是不可限制的，而是「在可能的意義上」是無限的（遺傳序列或個體的數量也以某種方式像這樣潛能無限的）。把這樣一個次序設想為「是現實的」，也就是說把所有分支都設想為同時是真實的，這樣就意味着假設一種無限的東西，然而，這種東西必然會同時通過計數是可確定的，因而是可限制的；於是就得出了一個矛盾的概念。

三、如果沒有衡量「在先的東西」和「在後的東西」的第一的東西——原理——這些概念就失去它們「本質的」意義；這種假設與本質秩序這個概念相矛盾。

四、依賴性表明不完善性，是在先的表明更高級的完善性，因此，一個無限在先的東西肯定是一個無限完善的東西，這樣，它就排除了依賴性。

五、在第二章[第八個句子(結論)；參閱第15節]時就談到了作用能力並不意味着不完善性；它是一種「絕對的完善性」(perfectio simpliciter)。因此，一種完善的，也就是說不依賴的和絕對第一的作用能力肯定是可能的。一種只允許有依賴性的、因而是不完善的原因的估價沒有給這種可能性留下任何餘地。——司各脫認為，證明了第一作用原因的可能性就足夠了。他因此遭到反對意見，即關於一種可能性的證明尚沒有證明相反的事物的不可能性，而這一點在這裏是很重要的；論證看上去似乎沒有達到目標，至少是不完善的。司各脫於是指出了第二章的第四個句子(結論)，這個句子(結論)證實，第一原因的可能性包含了它的存在。這樣，相反的

論斷就被排除了，並且同時表明，實際上重要的在於對第一的東西的可能性進行證明。

在此需要提醒的是，全部證明都是在可能性的層面上進行的，而這種可能性又不是一種「在邏輯上可以構造的東西」的可能性，而是「在本質意義上的是者」或者「自然」的可能性。證明一種可能性意味着，闡述是者的本質或天性的結構，這些結構依賴於實際的存在，並因此是必然的，因而也就是實際存在的條件。如果一種完善的原因並因此是一種第一原因的可能性被證明為隸屬於是者的天性——這一點發生在對結論A的第五個證明中——那麼任何一種排除了這一可能性的假設都將是不可能的；就像司各脫在第四個句子(結論)中所表述的那樣，這種假設「與是者性質相矛盾」(contradicit entitati)。當然，只有在第四個句子(結論)那裏，以下這一點才是完全清楚明瞭的，即這裏存在着這樣一種關係(參閱第33節)。

30. 第二個命題(B)對此提出了懷疑，即在偶然被排列的原因那裏可以談論無限性，因為這些原因必定會和本質地被排列的原因聯繫起來。偶然被排列的原因系列的特性在於(時間上的)先後次序，在於各個支恰恰是在起原因作用方面彼此之間不存在依賴性，最後在於形式變化(diformitas)，也就是形式差異性和(在先後次序上的)形式變化。按照其本質的確定性(作為原因)來看，它們是同等排列的(unius rationis)，也就是處於相同的層面上。整個這一層面，只有當它與從其本身來看可以長久存在的事物發生聯繫時，它才能夠長久存在。它似乎是垂直地和一種本質秩序發生了聯繫，這種本質秩序給了它支

據點，這種本質的依賴性適用於次序中的每一個分支。從那個前後使用了許多錘子的工匠的例子中可以比較好地理解這種聯繫。

31. 第三個命題 (C) 假設了這樣一種情況：一種本質秩序的存在被否定了 (命題B就把這一點當成了前提)。無窮的原因次序的通常的確定性 (關於一種本質秩序的假設要求這一確定性) 現在被否定了；因而，人們將肯定會遇到一些沒有依賴性的作用原因，至少遇到一個，並且因而發現一個 (或多個) 第一作用原因。如果人們假設所有原因都有一種通常的依賴性，那麼，人們就會和自己的估計相矛盾：就會有一種偶然排列的原因的無限性，有關命題B的證明適用於這一無限性，而命題B指出了這些偶然排列的原因對本質地排列的原因的依賴性。

32. 在討論這一章的第三個命題時，還必須重新提醒人們注意以下這一點，即司各脫是在可能性的層面上來進行論證的。一種只是在實際上是第一的、有作用能力的東西可以毫無異議地被設想為 (在可能性意義上) 是可以被作用的。然而，在可能性秩序中絕對是第一的東西，173 就不能在相同的秩序中同時被設想為第二的東西，也就是說被設想為可以被作用的或有依賴性的。這樣一來就和得到承認的估計相矛盾了。

如果可以被作用這一點與第一的、有作用能力的東西 (在可能性秩序中) 的本質相矛盾，那麼就消除了所有其他可被原因引起的方式；在這裏，第二章的第五至第九個句子 (結論) 起了作用，在這些句子 (結論) 中，被原因引起的狀態的不同方式的相互局限性得到了證明。不

能被作用的東西也不會以任何其他方式可以被原因引起。——「不能被原因引起的東西」這一概念立即被證明為是關於上帝存在的證明的關鍵性概念。

33. 第四個結論的證明旨在從可能性秩序過渡到現實性，過渡到第一個有作用能力的東西的現實存在，並且是通過兩個步驟來做到這一點的。第一個步驟還停留在可能性秩序中。它的成果是，按照第三個句子(結論)，第一個有作用能力的東西是不能被原因引起的，這樣，它也就不能來自於一個別的東西；如果它能夠是——這一點我們可以從第二個句子(結論)當中獲知——那也只是由它自己本身而是。這樣一來，「能夠由自身而是」就被證明為是第一有作用能力的東西的本質特性；它是不能被原因引起性的積極的方面。

第二個步驟取決於如何理解「能夠是」。就像多次強調過的那樣(參閱第25節、第26節、第29節的結尾)，這並不涉及單純想象中的可能性，而是涉及到是者的結構，按照是者的本質存在或者它的本性來講，這些結構適宜這一是者。在這裏，司各脫又一次拿起這一層面來反對存在的層面，反對可能的和實際的東西的層面：在對 $\Lambda$ 的第五個證明中(在對第二個句子(結論)的證明中，參閱第29節)，非常明顯是不涉及存在的，而在第一至第四個證明中(按照原文來看)卻看不清楚這一點；即使這些論證也應該從「本性、本質和可能性」的意義上來加以理解。恰恰是在這些論證中，以下這一點同時得到了表述，即我們不是在一個自由飄動的觀念性王國中活動。把關於存在物的可能陳述轉換成一種關於存在物的「可能的」本性的必然陳述，這一點發生在「現實東西」的土地

上，而被強調的結構是事物結構，並且恰恰是這樣的事物，它在存在的直接經驗中從一開始就已經證實自己了。可能性和能夠是乃是「現實的」，因為與存在的聯繫總是已有的，或者換一種更好的說法，從來就沒有中斷過（而這與這種具體存在的結構的不依賴性是不矛盾的）174。當然，從這樣的可能性秩序對這種聯繫的表達不是積極的，而只是說明，要否定對這種聯繫的否定，因而，這種聯繫被表達為與是或與「是者性質」(entitas)「不矛盾」的；當這種「不矛盾」不是通過實際的存在被證實時，通過以下證明可以保證「可能性」：在可能性的層面上存在着一種與被證實的東西沒有矛盾的聯繫。對「本質秩序」的研究，以及這裏的對作用原因性的研究，都有助於證明這樣的聯繫。

如果在這樣的聯繫中一個第一的、有作用能力的東西是「可能的」，如果這個東西「能夠是」，因為它「與是者性質不矛盾」(在「補充部分」有這樣的表述)，那麼，在這裏就存在着一種「現實的」可能性，在這種聯繫的任何一個地方，通過存在都可以得到對這種可能性的經驗證明。對於整個聯繫來講，包括第一的東西這樣就確保了存在關係。然而，如果存在(當它被經驗時)表現為偶然的事實，這一事實不適宜於「可能的事物」，而是先參與到可能的事物當中(或者不這樣)，那麼，在第一的東西那裏就會表明，任何事物都不能參與到它那裏；適宜於它的事物，只能從自身出發適宜於它，而這一點尤其適合於存在，第一的東西(作為可能的)本質地和這一存在有聯繫。在這裏要拒絕如下荒謬的想法，即好像第一的東西(如果它不是的話)可以自己給自己以存在——從無產生的還是無——好像不能被原因引起的東西可以對它

自己起原因作用(這已經和它的概念相矛盾了)：只有它總是已經是，它才能夠是。

證明的第二個步驟導致了以下結果：存在屬於第一的東西的可能性，因而屬於它的本性。如果只是在實際存在的層面上證明一種第一的東西，就不會提出作為本性的第一的東西這種標誌；從一開始也只能賦予這個東西以實際存在。也許可以補充說，基督教形而上學家後來試圖證明已經證明的第一的東西存在具有本質特性，而這種嘗試在司各脫看來不過是體現了後來出現的一種倒退，即倒退到他本人從一開始就踏上的可能的東西的層面。如果拒絕這種倒退，那麼第一的東西就不能被設想為不依賴於實際存在，這一存在最先證明了第一的東西；而如果第一的東西被宣稱為是必然的，那麼這就迫使人們把全部的實際聯繫解釋成必然的聯繫，從而取消偶然性。如果說第二種解決辦法(在阿拉伯人那裏可以找到這樣的辦法)是不可接受的，那麼第一種解決辦法則是一條缺乏科學說服力的彎路。司各脫的解決辦法的長處在於，無論是第一的東西的必然是(本章的第五個句子(結論)詳細地闡明了這一必然性)，還是有依賴性的東西的或然性，都可以在相同的可能性的層面上加以論證。

此外，不需要對證明的原文做任何其他的解釋。「補充部分」與此不同的唯一一點在於，在「補充部分」裏又一次明確拒絕了一種純粹「在實際上」是第一的東西。與此相反，關於結論的「其他」解釋仍然是不清楚的，這種解釋談論到宇宙缺少最高可能的是之層次乃是「令人難以接受的」。在這裏似乎涉及了層次宇宙的思想，這種思想使一個以層次制度方式理解的世界秩序受制於一個至高無上的東西。如果這樣來理解，那麼結論就很難適應對作

用能力的一種調查研究。強調以下問題大概是很對的，這裏談論的乃是是的一種最高可能性，層次被理解為一種本質秩序的層次；這樣，這個結論就可以適應一種可以以類似於所說事物的方式而構造的論證。也許司各脫只是想指出一種他不認同的「習俗理由」。

34. 第五個句子（結論）引入了一個概念，它使人想起阿維森納，因為這個概念在阿維森納的形而上學中處於核心位置：它斷言，第一的東西是「由自身而必然是」；這一必然是被解釋為不可能不是。迄今為止，關於第一的東西只講了如下內容，即它總是已經存在着了，因此，這種看法又添加了某些新的東西：它積極地指稱了第一的東西的是之方式，這一方式和或然的、實際的存在都是不同的。

司各脫首先回憶了對不能被原因引起性的規定；在第一的東西所沒有的的一種原因中，在第一的東西本身當中，都找不到根據說明，第一的東西可能會不是。因此，證明只能提出如下問題，即是否好像在不能被原因引起的事物所處的關係之外或之「旁」，一個是者是可能的，根據它的確定的本性（這指「積極的東西」），它的存在排除了不能被原因引起的東西的存在；一種缺失（如「盲」對「看」）的可能性也會足夠了，但這必須是涉及到一種確定的、「可確立的」存在（否則下述邏輯定律當會失效：兩個矛盾的判斷當中肯定總有一個是真的，因此必須為對立的一方假定一個可以確立的存在）。因此，兩者「不是同時可能的」並且在這一意義上是不相容的。現在可以把證明當作「歸謬」來進行。在此有兩種可以想象的情況：

一、不相容的東西是源於自身的。於是人們立即就陷入矛盾：按照假定，二者從自身出發而是；但這卻和以下前提相矛盾：其中之一的是與另一個的是乃是不相容的。如果從不相容性出發，那麼就必須在不相容的東西由自身而是的基礎上排除不能被原因引起的東西——反過來，相同的論據也是有效的，這樣就不會取得任何結果。這一假設被證明是無意義的。

二、不相容的東西是源於另外一個東西的。那樣的話，它就必然從這另外一個東西接受一個比不能被原因引起的東西自身而具有的是更加強的是。有依賴性的是必然比沒有依賴性的是更強：這一明顯的矛盾駁斥了假設。

35. 按照第五個句子(結論)，始終還是不能確定，在第一的東西那裏，是只涉及唯一一種本性，還是也許涉及多種本性。這一問題在第六個句子(結論)得到了回答。第六個句子(結論)是以對第一的東西的必然是的證明為根據的。這樣，就達到了本章的第一個高潮；因為第一本性的唯一性(這是現在的主題)從一開始就被稱為這一章的證明目標。第六個句子(結論)的重要地位以及支撐這一結論的必然是概念後來又得到特別強調(參閱第41節、第46節)。

證明又是被當作「歸謬」來進行，並且——和在第五個句子(結論)的情形相似——是從以下假設出發的，即存在着比適宜於必然是的一種本性更多的本性。在這裏，有兩種論證次序可以區分；在第一種次序中考察的是應該如何考慮這樣兩種本性之間的關係，在第二個次序(第36節)中探討的是它們和宇宙的關係，或者更確切

地說，它們和有依賴性的東西的整體的關係。

必然是如果同樣適宜於兩種本性，那麼必然是就是它們的一種共同的存在，這種存在必然基於一種「共同的本性」而適宜於它們。此外，它們必定顯示出使它們相互區分的各自特有的確定性，這些確定性對共同的必然是加以修正；正是這些確定性才促成了「最終的」確定性並因此促成了現實性。共同本性和起區分作用的本性之間的關係就像邏輯領域中的屬和構成種的（最終的）種差那樣。如果人們仔細地考慮這種估價，就會得出如下結論：

177

一、共同本性具有較少的現實性，因為它不能促成最終被確定的是；儘管如此，它應該已經促成「必然是」——這是一種荒唐的想法。但是人們不能把促成必然是的責任再一次歸於作為最終起確定作用的、具有更大現實性的、起區分作用的本性；因為它恰恰在這樣的情況下才是起區分作用的，即它不包括共同本性的本質存在（只要構成種的種差恰恰應該起區分作用，它就不能包括屬的存在）。然而，如果人們仍然要這樣做的話，那麼就會兩度促成必然是——這同樣是不可能的。

這裏，formaliter這個表達是通過「形式確定」來解釋的。等義詞「形式上的」（不是「形式的」！）過於粗糙，無法充分強調「形式」作為起確定作用的因素（在邏輯以及現實領域中）的明確的歸屬性。

二、一種共同的本性無法促成通過它而共同建立起來的東西獲得是；因為一種本性最終所是的東西，通過最終起確定作用的東西就是這種本性。因此一種共同的本性根本不可能促成必然是，因為必然是由其自身就足以是。

如果假定在起區別作用的本性加入之前共同的本性

就已經足夠了，那麼即使沒有差異共同的本性也會已經處於行動中了，在這種情況下就無法進一步說明一種起區別作用的東西應該如何加入進來：一種已經存在的必然是不能再得到「絕對的是」——按照估價這種絕對的是才能夠提供起區別作用的本性。同樣，屬（一種共同的東西）乃是「絕對的是」，如果屬在一個種的確定性中得到是，並且在與這個不再處於「能夠是」的種的關係中得到是（最後這個句子一點也不清楚，事物方面的表達也是令人懷疑的，見以下關於補充說明的段落）。

在這個地方許多手稿（別的手稿已經在第五個句子（結論）中都有一個補充說明（米勒的Additio quarta；其中一份手稿把這種補充說明叫做Extra），這個補充說明包含兩個進一步闡述的思想。首先從三位一體的理論拒絕了一種反對意見：在建構神聖的人的關係中，所涉及的既不是「更完善的」現實，也不是任何「其他」與本質不同的現實，根據無限性這種原因，這些神聖的人基於完善的現實與這種本質是同一的；沒有無窮的複合構成；也178 沒有無窮的種差。另一種反對意見涉及屬在種中的「是」的學說：從已經闡明的學說（一種「共同的本性」無法達到絕對的「是」）可以得出，人不是一開始就由於「動物性」而是一種「動物」的，因為「理性的東西」還不存在於人身上；按照全部的估計，反對意見是不會通過指出存在而被排除的，就是說，不會通過指出在現實具體事物中事物規定的具體的相互關係而被排除的。——對這一反對意見的回答首先指出，在一種沒有依賴性的東西那裏（最完善的、對於它來說是可能的是，由自身出發是適合於它的）是不會再附加上任何其他的確定性的；因此，它是不可分的（和不可區別的）。在一種有依賴性的事物那

裏情況就不同了；鑒於它如此是 (tale esse)，屬依賴於種差，並且只在種那裏擁有最完善的、對它來講是可能的「絕對的是」，屬是種的一部分。作為種的一部分，屬是「後來被原因引起的東西」，或者至多是「同時被原因引起的東西」，所不同的是（就像在形式和質料的情形那樣），它絕對不是「在先地被原因引起的東西」；這個論證的關鍵一點，即一種共同的東西並不是「在先地」已經足以「是」了，以某種方式得到了維護，然而這是以一種比正文最後一個不清楚的句子還要變化多端的方式做到的。

這樣就結束了主要證明，但是又在它後面加上一個思路相同的論證。它的出發點是，起區別作用的形式確定性（這些確定性加入到一個屬中並且把這個屬劃分成種）不可能處於相同的層次（不同的種的相互關係就像數之間的關係一樣）。因而由它們所表達的是肯定在一個種那裏比在另一個種那裏更完善；這一點與已經得到證明的論斷相矛盾，即任何是都不能比「由自身而必然是」更完善。

在這裏，個別手稿又有一個補充（米勒的 *Additio decima*），這個補充只是表述了相反的意見：如同在「可能的東西」中那樣，按照「強完善性」來講，存在着一種秩序，即共同的「可能性」不是通過附加的「種差」，而是通過在相同的確定性內的或多或少而劃分的（例如在「智慧」當中，不用附加別的甚麼，就會存在着一種或多或少；這裏涉及一種始終相同的確定性的強度的上升，也就是涉及「方式」[modus]），也可以斷言必然是就是這樣的秩序的可能性。此外，如果觀察一下質料以及與質料相關的形式的關係，就會出現完善性和必然性的互相相反的性質：必然是更加完善，但卻是短暫的；完善性是永久的，

也就「更加必然」。最後人們可以在必然的結論那裏——就像在第一原理那裏一樣——觀察到一種取決於「必然性的完善性」的秩序。正像人們看到的那樣，通過這些反對意見，並沒有否定這種論證對如下情況的有效性，即把差異附加給作為形式確定的必然是；因為只有在討論這種情況的時候，才能不考慮反對意見。

36. 第一種論證次序研究了關於兩種必然本性的估計，其目的在於了解共同的東西和起區別作用的東西的關係是怎樣形成的；提問和構想與關於是者的本體論結構的普遍學說相符合，這一結構是通過形式、行為和潛能的關係確定的，並且通過屬、種和種差的概念而理解的。第二種論證次序以關於依賴性的本質秩序的觀點為出發點，由於這一本質秩序，那些處於這種秩序之中的本性被包容到一個有秩序的「宇宙」之中。這裏考慮的是宇宙，它是我們的世界並且被我們理解為統一體，這個統一體是通過各個部分之間的秩序而形成的。

在這兩種被看作是「由自身必然是」的本性中，自然不存在任何的依賴性，因此也不存在任何本質的秩序。由此得出，它們中的一個不能屬於我們這個宇宙。從更普遍的角度可以說，兩者不能同時屬於同一個宇宙。

兩種本性確實可能會同時處於一種優先於宇宙的(有依賴性的)部分的秩序中，又不會因此破壞統一性，這種反對意見的真正背景可能是亞里士多德關於許多「理智」的假設，<sup>8</sup>這些理智彼此互不依賴；這一理論在第二章的第五個句子(結論)那裏就已經起作用了(參閱第12節)並

---

8. 參見Aristoteles, 《形而上學》, 卷十二, 第八章。

且在在後面的第十九個句子(結論)中受到特別的反駁(參閱第46、47節)。在這裏，對反對意見的反駁的出發點是：在兩種「必然的」本性中不可能存在任何優先性秩序；必然是不容許有任何層次，因此它們不是相互聯繫的。宇宙通過一種秩序而是一種宇宙，並且有一種第一的東西屬於這一秩序。這一點也適用於優先性秩序：如果設想一種後來被排列的本性與兩種「第一本性」相聯繫，那麼就會得到兩種聯繫，因為存在着兩個聯繫點；這樣還會得到兩種秩序，並且因而得到兩個宇宙。要想保留宇宙的統一性，就必須從宇宙中把這兩個第一的東西排除一個。這樣，反對意見就被駁斥了。 180

37. 前面那一段論證在這裏繼續進行，但好像觀點反過來了：這裏詢問的是，是否可以從宇宙出發來論證這個被否定的假設。論證的負擔卸給了虛構的對手，同時還要求這個對手服從一種「論證程序」(rationabiliter procedere)的規則：這個簡單的詞語包含着對理性和科學性的無可辯駁的要求。

就像在第十五個句子(結論)那裏已經做過的那樣(參閱第21節)，司各脫引用「經濟原則」作為有方法保證的程序的第一規則，這一原則要求任何假設都要有「必然性」，也就是要有令人信服的理由。具體是指甚麼，即在對一種第一本性的證明的聯繫中指甚麼，乃是通過證實上面給出的對第四個句子(結論)的解釋而說明的：出發點是「顯然的是者」，它不需要任何其他的證明；這裏是它的地方，這是在直接經驗中可以把握的。所有其他東西作為「是者性質」只能這樣被論證，即它們對一種秩序的歸屬性得到證明，通過這種秩序它們和「顯然的是者」聯繫在一起。這樣，從「被原因引起的東西」的角度來講(我們

通過直接經驗而熟悉這種東西)，通過「不能被原因引起的東西」和「第一起原因作用的東西」，就達到「必然是」，並且這種必然是的有方法保證的證明存在於這種與直接得到證明的東西的聯繫之中。司各脫以此明確強調，人們可以把他的上帝證明的「後驗的」特性稱為甚麼：即永遠不放棄的思維與經驗基礎的反向聯繫，這種反向聯繫保證了思辨的「現實性」，保證了思辨與存在的聯繫。

關於兩種具有必然是的本性的否定性假設必須符合這些方法準則，通過證明一種與被原因引起的東西的直接可經驗的領域的聯繫而得到說明。由於在那裏找不到任何理由，這一假設就失效了：它「在說明理由的過程中」是不可靠的，也就是說是不加批評的和不科學的。此外，司各脫還指出，這一假設在第十五個句子（結論）也被證明是不可能的，但指出這一點對於論證的說服力來講並不是必須的。

第六個句子（結論）結束了關於第一本性在作用原因性秩序中的唯一性證明。相同的證明過程也可以適用於對目的原因性秩序和優先性秩序的證明。當然，人們會說，第五和第六個句子（結論）中的解釋不再特別遵循作用原因性的思路；它們的基礎是關於「第一的東西」的理解，因此不需要為兩種其他本質的秩序而重複它們。值得注意的是，只有在為目的原因性和優先性秩序證明了一種第一的東西的存在之後，《整理稿》才會提供相應的文字；它強調思路的一致性，而目前的這個文稿則更加清楚地顯現出向着在一種秩序中「必然是」上升的結果。

38. 對一種在目的原因性秩序中的第一本性的證明是從「由一個目的可確定的東西」開始的。但是不再需要一種

經驗證明[為了確定可被引起的東西曾在第一個句子(結論)中提供過這一證明]，因為按照第二章第四個句子(結論)，被引起的狀態是以由一個目的而被確定的狀態為前提的。因此司各脫可以從一開始就從本質秩序的角度來進行論證，這樣，開始的確定性在他看來比在第一個句子(結論)時「更加明顯」。

外部原因性的兩種本質秩序的結構分類使得司各脫能夠在第七至第十個句子(結論)中直接重複第一至第四個句子(結論)的字句——使用與目的原因性領域相應的表達。連這些證明的重複都不必要，因為讀者可以立即看出它們是可轉換的。對第八個句子(結論)的證明自然是對第二個句子(結論)的證明中命題A的證明。

39. 第十一至第十四個句子(結論)以同樣的方式探討了優先性秩序。只要按照第二章第十六個句子(結論)，目的確定性導致被超越的狀態，那麼現在就可以從與目的原因性的聯繫開始。在第八個句子(結論)中——按照對具有完善性的第一的東西的可能性的證明——只是簡短地提到了一「系列」按等級排列的東西存在：參閱一下亞里士多德的理論就夠了：形式相互之間的關係和數之間的關係是一樣的。在證明了最高的東西是不能被原因引起性的第十三個句子(結論)中，可以看到對這種東西不能被引起的一個特別的證明；起因也許是這樣的，在一種作用原因性的偶然秩序中，更高級的東西可以被一種較低級的東西引起(生病的父親可以有一個健康的兒子)。這樣就涉及到命題B(在對第二個句子(結論)的證明中)，命題B闡明了一種偶然秩序與一種本質秩序的聯繫的必然性。另外，讀者能夠不費力氣地轉換在第一至第

四個句子(結論)中提出的證明。

40. 第十五個句子(結論)的內容來自目前為止所解釋的東西。它斷言，為這三種秩序逐個證明了的第一性適宜於同一個唯一現實存在的本性。人們可以有權說，這個句子(結論)包含了這一章的「收穫」，因為這一章一開始就指出，它所陳述的東西是證明的目的。

證明以第六個句子(結論)為根據，即「由自身必然是」只能適宜於一種唯一的本性。在這三種秩序的任何一種秩序中，「由自身必然是」都適宜於第一本性，這一點是從不能被原因引起性得出的，這種不能被原因引起性分別在第三、第九和第十三個句子(結論)中得到說明；第五個句子(結論)說明了如何從這種不能被原因引起性中得出「自身必然是」。於是就得出，所有三種第一性都存在於唯一一種本性之中。這也意味着：當證明一種第一性存在於一種本性之中時，就會立即得出，這種本性也具有其他兩種第一性。那種存在着的本性(第一性總是現實地存在於這種本性之中)對所有這三種秩序來講是同一個本性；它是一種「必然是」。(在這一解釋中)，以「此外」(cui etiam)開始的句子成分和前面的部分沒有關係，這一點和目前的版本不同，它是被當作獨立的成分來理解的；否則將會產生較大的解釋困難。

41. 第十五個句子(結論)是一個複雜的構成，在那裏面許多句子結合在一起，又可以重新分離出來；它們「在可能性的意義上」——嚴格來講「按照力量」——包含在第十五個句子(結論)中。首先，這個句子(結論)包含如下斷定：在三種秩序當中的任何一個秩序中，只有一種本性

能夠是第一本性；這就產生了三個結論。此外，它還講出了三重第一本性的同一性；如果把這三個第一性中的任何一個都明確地和任何另外一個聯繫起來，就會又得出三個結論。就像人們看到的那樣，這些結論沒有提供甚麼沒講過的新東西。但是，它們只是在第十五個句子（結論）當中基於第六個句子（結論），也就是「由自身必然是」，而得到了證明，雖然這一證明很有說服力，並且它的簡便性亦使它很受歡迎——似乎是一種形而上學的優雅，但這一基礎在內容上卻是平乏的。因此，看上去似乎很有意義的事情是尋找其他證明基礎——用邏輯語言來講，就是最高結論——它們對於個別的結論來講是「特有的」，它們可以表達任何一種個別的第一性以及一種第一性與另外一種第一性的各自關係的特殊含義。也就是說，這裏涉及的是為我們對一種第一本性的理解注入內容。

這是本章其餘部分的任務。在此，必須首先着眼於基礎部分，這裏秩序和第一性的內容得到了證明，因而以後被排列的東西和有依賴性的東西得到了證明。這種着眼方式在第十六個句子（結論）中被確定下來，而這個結論在探討兩次得出的三個結論之前就形成了。這些句子（結論）在第十七和第十八個句子（結論）中被展開論述。最後第十九個句子（結論）再一次全面總結了第一的東西與以後被排列的東西的關係的理論；證明的目的是，在與唯一第一本性有聯繫的秩序之外不存在任何是者。

42. 第十六個句子（結論）從普遍意義上論證了一個原則，在對第六個句子（結論）的第二個論證次序中（參閱第36節）就已經運用了這一原則；它還是對第十七個句子（結論）的第一個證明的基礎（參閱第43節）：一個「完全的

原因」的本質概念排除了一種可能性，即不可能有一個以上的「完全的」原因，與此相同，一種「完全的依賴性」的本質概念也排除了一種可能性，即不可能存在着一種以上這樣的依賴性。否定這個結論會導致荒謬的結果。

論題和證明首先只需要對原因性的一個確定的「屬」有效；它們並不排除，一個屬中的完全的依賴性容許另一個屬中另一種不同的依賴性。儘管如此，人們已經能夠看出，作用和目的原因性的關係對這兩種「屬」進行了某種排列，因而在它們那裏只能產生一種依賴性。

184 43. 第十七個句子(結論)應該(由第十五個句子(結論))提出關於第一本性的統一性的三個第一結論。它首先明確論述了外部原因性的兩種秩序，在第四個論證中才提到優先性秩序。此外，對於探討的外部原因性來說，它是「處於一種說明情境中」(unius rationis)，這應該是有效的。人們不會用「擁有相同的意義內涵或本質內涵」來翻譯這個表達式，因為這種意義內涵或本質內涵在目的原因性和作用原因性那裏是不同的。所考慮的內容在論證的結論應該會變得清晰起來：這裏涉及的是一種論證聯繫，通過這種聯繫我們的宇宙，我們的世界才是一個統一體，在這種聯繫中兩種原因性在共同起作用。

主要論證是以第十六個句子(結論)為依據的，按照這一結論，只要要求的是一個獨一無二的論證聯繫，在相同的有依賴性的事物中——也就是說在我們的這個世界中——就不會存在兩種依賴性。但是如果在每一個不同的有依賴性的事物中都存在着一種不同的依賴性，那麼就會有許多個宇宙，它們相互之間不處於任何秩序之中。我們這一個宇宙需要秩序的統一；它作為宇宙在一

種最高的目標中擁有它「是善的」基礎，這一點在亞里士多德那裏就已經能夠讀到了。除此之外再設想出其他的世界，這是無意義的；這是沒有根據的虛構，（按照經濟原則）這類虛構是不值得討論的。

思維的展開使人想起了第六個句子（結論）（參閱第36節和第37節）中第二個論證次序。在這裏和在那裏一樣，都出現了司各脫式思維的具體的出發點，這種出發點使讀者能夠輕易地忘掉抽象的論證。

44. 以下論證是作為「可能性證明」被引入的。它們是這樣一些論證：它們是以可信的、是的、可信服的、但卻並不必然是有說服力的理由為依據的。在這裏提出的論證基於以下前提：我們要研究的是這樣一個宇宙，這個宇宙整體上是通過本質秩序來確定的；它被設想為有層次的宇宙，其結構可以被想象為金字塔型。人們會說，這種關於世界整體的形而上學看法在日前這篇論文中沒有被完全展開；然而，只要司各脫堅持認為，他從這篇論文中得出的論證只具有可能性，那麼，人們就不會認為他與普遍承認的「世界圖像」的聯繫是不合法的。

在一個被劃分為金字塔型的世界中，本質秩序中的「上升」導致愈來愈小的原理，直至最後在一個原理那裏停下來。一個原因的層次劃分愈高、愈遠，它的有效性的所涉及的範圍也就愈廣闊，最後會達到擁有包羅萬象的有效性的最高原因。此外，本性的任何一種差異都是一種完善性層次的差異，因此，任何一種本性都為自己佔

185

全有說服力的——如果人們提出一種宇宙的前提。

在緊接下來的論證中談論的「目的」不是指在目的原因性意義上的東西。更確切地說，這裏考慮的是一種對象，這種對象是努力、渴求和喜愛所旨在此的東西，而且只要這些行為在這個對象那裏「靜止下來」，它就使這些行為變得有意義。如果這類有意義的行為的內容不能與一個統一的意義核心、因而與一個「最終目的」相聯繫，那麼宇宙的統一就是不可想象的。另一方面，只有當這個統一的意義核心本身具有對象特性時，也就是說「本性」時，它才能使針對對象的努力「靜止下來」。——顯然，這一論證有許多前提；解釋這些前提需要一篇內容廣泛的論文。對於下面的論證也是如此。然而應該強調的是，在這兩種情況中並不特別需要司各脫式的前提，而是需要當時經院哲學中被普遍認可的那些前提。

最後一個論證是從以下思想出發的：有層次的宇宙需要一種最完善的本性。倘若只有一種本性，而這種本性自身有可能包含了所有其他本性的完善性，那麼就可以毫無異議地把這個思想堅持到底；只有這樣，宇宙的統一才得到保證。人們可以用層次的圖像繼續說明「有可能」（從字面說：按照力量）包含：最高層次在其自身包含了所有較低層次的高度，這些層次總是一道被最高的高度規定下來；誰有力量達到最高層次，誰的力量就「包含了」達到一切層次。

所有這些論證都旨在證明，各種多樣通向宇宙中一個第一的東西的路線，都將導致把這種第一的東西看作一種本性，這裏，無論是「一種」，還是「本性」都應加以強調。雖然有各種各樣分別能夠得到證明的第一性，但是由於它們總是適用於一種作為本性而處於宇宙頂峰的本

性，所以總是只有一種所有第一性都適合的相同的本性。

45. 就像在第十五個句子(結論)中講過的那樣，第十八個句子(結論)應該論證的是關於第一本性的「同一性」原理。與第十七個句子(結論)的目標設置不同，這裏要指出的是，一種第一性對一種本性的歸屬會引起其他兩種第一性對同一種本性的歸屬；因此，重要的是第一性的相互性，而不僅僅是本性的統一性。 186

為了這個證明應該尋求特殊的「最高原理」，也就是些估價，由此可以顯示第一性的相互性。作用能力同時表明是真實性和現實性；目的表明為善；優先性表明為完善性；因此，在這三種秩序任何一種當中，第一的東西就「有可能」(在上面說明的意義上，參閱第44節)，或者以最高等級的方式，在自身中包含了所有現實性、善和完善性；因而它就是最現實的、最善的、最完善的東西。立即就能看到，分離這些規定並把它們分派到不同的本性那裏是不可能的，因為這樣一來就無法確定一種本性對其他本性的優先性。此外還顯現出，可以把這三種規定理解為對一種獨一無二的基本本質的解釋，也就是說，理解為對最高的善的解釋。這樣就說出了一個上帝概念，這一概念在基督教以及阿拉伯世界的新柏拉圖主義傳統中起着重要作用。關於可傳達性、可愛性、完滿性和完整性的規定也屬於這個傳統。然而，司各脫主要注意的是，從亞里士多德的傳統證明這些特性屬於「善的東西」。因此他注意到這樣一個層面，它反映直接的世界經驗，包括道德經驗。因此，為了將善的東西和完善的東西等同起來，提到了亞里士多德的形而上學，為了將完善的東西和「完整的東西」等同起來，提到了物

理學；可愛性是通過追求、努力來解釋的，這是按照尼各馬科倫理學解釋的；為了說明可傳達性和願意被分享性甚至提到了阿維森納（然而在那裏沒有「願意被分享的」（communicativum）這個詞）——完全出乎預料的是出現了「慷慨」這個概念。恰恰在最後這一點上應該能夠等到假狄奧尼修的權威，然而，至少令人驚異的是，連奧古斯丁這個名字也沒有被取消。但是，對於司各脫來講，重要的是在哲學和「哲學家」——非基督教徒——的土地上堅持這種思想。這裏顯然表現出與神學的疏遠，甚至避免了例舉基督教思想家可能會引起的假象。

- 187 46. 本章最後第十九個句子（結論）沒有提出甚麼真正的新內容。在考慮到所有其他本性的情況下，它只是再一次強調了三重第一本性的唯一性，而所有其他本性由於自身不是第一的本性，因而依賴於這一本性並且被排列在它之後。

在所有上述證明之後，人們應該認為不會再有其他一種觀點了，而且司各脫自己也認為提出這種觀點是「大膽的」。然而仍然有理由給出一種明確的解釋，也就是說在對亞里士多德的某種解釋中，作為這種解釋的證人，可以提出阿維羅伊，以及他的拉丁語繼承人（和反對者）。按照亞里士多德的觀點，根據這種——通常客觀上是完全恰當的——解釋，理智雖然在等級上在絕對第一的、不被推動的推動者之後，但是它們卻絕不服從這個推動者的作用原因性；對於「第一質料」也是如此，同樣不能把它看作是「被作用的」。此外，理智也不服從於目的原因性：這一點在第二章的第五個句子（結論）（參閱第12節）已經談到了。這樣就會存在着一些本性，它們至少

在一種或兩種秩序中不是比第一本性「在後的」，雖然它們不是第一本性，雖然第一本性的三重第一性沒有被否定。

反駁由兩部分展開。一種普遍的證明構成了第一部分，這個證明是以第六個句子（結論），也就是關於「由自身必然是」的理解為根據的。確定的是，必然是只存在於一種本性中。此外，還確定的是，當某個東西不比第一的東西是「在後的」時，那麼這個東西本身就是「由自身必然是」；這一點適用於三種秩序中任何一個單獨的秩序，並且在第三、第九和第十三個句子（結論）分別為每一種秩序得到證明，因此也肯定適用於亞里士多德的理智。在第一的東西那裏（這個東西是一種唯一的本性和「由自身必然是」）根本不存在甚麼「是在後的」。因此，凡總是「在後的東西」就必然是在所有三種秩序意義上在後的，而這一點之所以是這樣，僅僅是因為這個東西不是第一的東西。

這個證明的特點是，它構建了一種完全的析取，這種析取包含所有是者或所有本性。任何一種是者要麼是「由自身必然是」，要麼不是「由自身必然是」。如果是前一種情況，它就會由自己而拒絕任何一種在後是，因而它是那三重第一的東西；而如果是後一種情況，它就是有三重依賴性的東西。在接下來的證明中研究的也是這樣一種析取。這一點在司各脫的著作中並不是不尋常的，它與他的一種觀點聯繫在一起，這種觀點認為，在其析取中命名整個是者的概念構成了一組特別的超驗的東西。司各脫接受了波拿文圖拉析取進行論證的方法，但是波拿文圖拉完全是為了上帝的證明而使用這種方法的。這裏則正好相反，所涉及的是關於世界完全依賴於上帝的認識。

188

47. 第二部分是反對亞里士多德的多神論觀點，這部分提出了與個別秩序有聯繫的「特殊的」證明。涉及到目的原因性的秩序和優先性秩序的頭兩個證明是完全平行的。首先分別構建起了析取式（目的——確定了目的的東西，最高的東西——被超過的東西）；不屬於析取式當中的東西就是「徒勞的」，也就是說，是無意義的，或者它沒有任何確定的是之層次，因而在是者中沒有任何位置，在這兩種情況中根本不存在任何是者。不屬於第一目的或最高的東西一方的東西，肯定是確定了目的的或被超過的。在這兩種情況中，第二章的第三個句子（結論）都有效，按照這個結論，任何一種在後的東西必然也是一種較之第一的東西而在後的東西。這樣，對於這兩種秩序來說，第十九個句子（結論）的斷定就得到了證明。

由此出發就可以證明本來有爭議的東西，即所有不是第一本性的東西在作用原因性的秩序中是不是依賴於這一本性。是被引起的、是確定了目的的，以及是被超過的，必然是一道出現的，這一點在第二章（在第四、第五和第十六個句子（結論））得到了證明。同樣，在第三章還多次指出，第一性是一道出現的。頭兩個證明的析取式可以分別轉化為第一起作用的東西與被作用的東西之間的析取式。這樣就為所有三種秩序提出了證明。

司各脫補充了如下意見：被駁斥的觀點非常「違反理性」。「違反理性的」（*irrationabilis*）這個詞在他這裏提到的那些地方即第六和第十七個句子（結論）那裏已經出現過了。在那些地方他考慮的是屬於我們的宇宙；這個宇宙是我們思想活動的根源，我們的思想活動和這一根源聯繫在一起，如果我們的思想活動遠離這一根源，就會變得「無根無據」。由此它也同時會失去這裏所使用的

irrationalis一詞所指稱的「理性」。也許亞里士多德也不能擺脫這種對非理性的指責。

48. 本章是以一個祈禱結束的，這個祈禱讚美上帝是包容一切是者秩序的創造者。「每一個是者都是有秩序的東西」這個句子（這句話現在已經得到了證明）再一次明確強調，這裏描述了一種對是者的超驗的規定，這一規定在在在的先的東西與在後的東西的析取中完全地包含了是者。在這個析取中必然地存在着一個在在的先的東西，它不是在在後的東西，因此是第一的東西，並且必然地存在着一個在在後的東西，這個東西不是第一的東西，但也不是絕不歸屬於兩方當中任何一方的東西。這樣，不僅完成了對上帝的證明——或者更準確地說，對於一種獨一無二的、存在着的第一本性的證明——而且同時也獲得了關於整個是者的觀點。上帝的概念在這一框架中獲得了它的意義。

在最後這段祈禱可以表達出一種含義，司各脫在這裏並不認為「框架」比在框架內所顯示的內容價值低。回顧前三章的思路，人們應該再一次弄清楚，在這裏討論的是形而上學（而不是神學）。上帝學說是一種適合於整個是者的研究的一部分——當然是主要部分，並且屬於一種適宜於是者的本質結構的觀點。上帝概念絕對不處於一個陌生的維度，而是屬於可以說「是」的範圍；因此在這一研究中它顯現為與可經驗的世界有相互關係的「由自身必然是」。需要詢問的只是，是否能夠恰恰從這裏出發深入地研究上帝這個概念，從而使它的唯一性可以超出所有的相關性而是可見的，直至達到上帝顯現出來的界限；這將是第四章的研究內容。

## 第四章疏解

49. 第四章的主題是(就像開始的祈禱指出的那樣)第三章已經證明的第一本性的完善性。因此它涉及從內容上擬定上帝的學說，而在這個學說中，通過信仰事先就保證了所要研究的內容。信仰當然不會比事先的保證做得更多；為了進行研究，恰恰選擇了簡單性、無限性和精神性(精神性包括了理智和意志)，這樣做是有哲學根據的。一方面在這些規定中探討了那些可以理性證明的、屬於第一本性的、因而屬於哲學範圍的規定；即使只有  
190 在基督教思想家那裏才會意識到它們的全部影響，但是哲學家已經熟悉它們了(參閱第91節)。另一方面，同樣重要的是，可以在一種合乎邏輯的結構中獲得這些完善性，這種合乎邏輯的結構會導致出現第三章開始時已經簡述過的那一目的：證明第一的東西的「數目為一」。

與「本性的統一」不同，「數目為一」是具體的個體所特有的。因此可以這樣講，對第一的東西的「數目為一」的證明就好像是觸動了在其個性當中的這個第一的東西；恰恰是在那樣一個個性當中，這個個性是通過「先知」(還不是三位一體地)顯露出來的並且向虔誠者敞開胸懷(參閱第十一個句子(結論))。

因而，這種形而上學的思路達到了一個點，這個點已經處於神學的中心，它的真正意義也只有從神學的角度出發才能弄清楚。這從引入，或者更準確地講，附上第十一個句子(結論)的方式可以看出來(參閱第93和94節)。

在那裏，「數目為一」只是作為上帝的無限性的結果而顯現的，第九個句子（結論）證明了這種無限性。對這一結論的詳盡探討是這一章的主要部分，這一章全部都是以這個結論為中心的：第一至第三個句子（結論）研究的是第一本性的本質的簡單性，正是通過這種簡單性第一本性才擁有了一切絕對的完善性，並且是在最高的意義上；第四至第八個句子（結論）研究的是第一本性所具有的認識和意願的完善性；其目的顯然在於第九個句子（結論）中出現的對第一本性的無限性的證明，這一證明的頭四個方法——重要的方法——使用了作為證據的智慧。第九個句子（結論）特意以一個祈禱開始並且在祈禱的形式中被呈獻出來，因而以文學的方式強調了它的意義。第十個句子（結論）（它「在各個方面」都維護第一的東西的簡單性）表現為第九個句子（結論）的結果並且被包含在相同的祈禱框架內，這一祈禱框架上升為一種對結果的狂熱的概括。就像已經講過的那樣，第十一個句子（結論）只不過是無限性這種結論的一個進一步的結果，無限性這個結論並不排除以下這點，它所包含的神學的責備十分主要地澄清了解釋的全部意圖。

然而仍然存在着以下情況，即前面，在第九個句子（結論）中其實已經作出決定：第九個句子（結論）達到一個概念，這個概念以最簡單、因而是最根本的方式促成了對上帝的認識，這個概念就是「無限的是者」。事實將會表明，這一概念總結了所有在前面已經闡明的認識：相反，只要可以直接證明這一概念，就可以從這一概念中推導出這些認識，就像可以從它推導出絕對的簡單性和數目為一一樣。因此，形而上學的過程在它那裏結束了。除此之外，對於神學本身來講，這一概念還獲得一

種決定性的意義，這個意義在目前的文字中當然還不是主題。但是它通過那包括了第九和第十個句子(結論)的祈禱顯露出來。

為了理解這一點，也許應該簡短地審視一下司各脫對神學的看法。司各脫的出發點是：神學陳述的對象(它的subjectum)是上帝本身，也就是說，不僅考慮適合於上帝本質(ut talis essentia)的任何規定或特性，而且要考慮上帝的個人本質本身(ut haec essentia)。只有全面認識到從上帝的個人本質究竟能夠認識到甚麼東西，「神學本身」(theologia in se)這一概念才能夠得到滿足。這樣一種神學首先是一種上帝本身從自己就有的知識；極樂的人分享這一知識，從上帝的角度來看——也就是在一種「直觀的」認識中——這些人能回憶起上帝的個人本質。而「我們的神學」(theologia nostra)則不能通過它的對象的明確性而證實自己：對我們來說，在當前的狀況下(pro statu isto)，只有通過積極的上帝的啟示才能夠促成上帝的現在性，這種上帝的啟示使用了人類的語言並因此使用了從感性的東西抽象出來的概念。因此我們的神學知道，這裏談論的真正對象是作為「這一個」，即作為個人的上帝；但是我們的神學卻是作為「抽象的」認識進行的，因而是在基於人類理性、借助作為科學的抽象概念而形成的一種討論中進行的。這樣一種討論將從這樣一個概念出發，它以盡可能完美的方式指稱了神學的對象，同時它以(在它是可能的結論的)簡單性和豐富性而卓爾不群。「無限的是者」這一概念滿足了這些條件。它說明它對於「我們的神學」具有決定性的意義。

然而仍然存在以下情況，即這一在神學上如此核心的概念是在形而上學當中提出來的。恰恰從神學的角度

來看這一點是很重要的，因為正是這一概念的理性賦予它以意義。然而，在這裏，還是沒有取消神學和形而上學的區別。但是這裏產生了一種分類，這種分類在神學領域中測定了形而上學的目的，它的最高點。因此，第九個(和第十個)句子(結論)的祈禱框架就完全是正確的。然而，必須再一次強調的是，並不是神學提供的理由表明這個結論或思路的結構，甚或目前這篇論文的整體輪廓是正確的，只有哲學提供的理由才能做到這一點；即使神學實際上決定了「進行哲學研究的人」的興趣並支配這種興趣，甚至還確保他的研究工作和他的成果，情況依然是這樣。

192

在《整理稿》(I, Dist. 2)的平行的上下文中，一開始就提問：「一個無限的是者是否是」。這樣，從一開始就把握了神學上非常重要的目的，這個目的從神學的興趣來講顯然是預先確定的。與此不同，目前這篇論文的特點在於，它不是徑直地向着預先確定的目的地，而是要全面詳盡地建立起完善性學說，作為總結性結果就出現了「無限的是者」這一概念。為了要建立這一學說就調用了(《整理稿》卷一)第三種區別(關於上帝的可認識性)和第八種區別(關於上帝的簡單性)當中的材料。在這裏也不應該作甚麼詳細的比較；只有在我們的文章出現不易理解的地方時，進行比較才能判定我們的解釋。總的來看，重要的是應該從其自身出發來理解這一章的思路。這一點與在同《整理稿》的差別中顯現出來的意圖是一致的：不是要通過與一種理性的形而上學的聯繫來表明神學的見解是正確的，而是反過來要建立一種理性的形而上學，在這一理性的形而上學的最後要出現關於神學的意義的見解。

50. 司各脫是從一個關於第一本性的簡單性的結論開始的。然而這個結論沒有說明絕對和全面的簡單性(第十個句子(結論)才證明了這種絕對和全面的簡單性)，它只局限於從第三章的結果那裏就可以得到證明的東西。這是本性「在自身中」的簡單性，也就是本質的簡單性，它不是通過不同原理或事物內容的共同作用而形成的。

193 由於不能被原因引起，因而已經排除了質料和形式的複合構成。此外，以下假設也被證明是荒謬的：不同事物內容的兩種「完善性」(它們彼此之間的關係就如同屬和種差的關係一樣，也就是說，就如同起確定作用的東西和被確定的東西之間的關係一樣)能夠建立這一本質。在這裏可以使用第一個論證次序，這一論證次序在第三章第六個句子(結論)中駁斥了兩種「由自身必然是」的可能性：現在，從相同的原因中產生了「在自身中」的本性的簡單性(這些相同的原因在那裏則證明了本性的統一)。這樣就已經證明，關於「兩種」完善性(它們應該建立必然是)的論述是荒謬的。

「補充說明」補充說，就像證明所表示的那樣，這樣一種本性根本不可能「在一個屬中」。它不屬於任何表示最高的屬的範疇。只要不能用屬和種差的概念來談論在這本性當中的不同的事物內容，就無法給出關於這種本性的任何定義；僅這一點就已經表明，這種本性是超範疇的。

51. 在這裏，出現一種來自三位一體學說的反對意見，這種反對意見在第一個論證次序的「補充說明」中，在第六個結論(參閱第35節)就已經出現了(顯然，在這裏，這種反對意見出現在合適的地方；這表明可以刪除上面那

個「補充說明」)。這種反對意見駁斥了證明的可靠性，因為這種證明使三位一體的開端變得不可能了。在神聖的人那裏，本質和關係(它們構成了神聖的人)被區分開來，並且是根據它們不同的「形式內容」被區分開來，按照這種不同的「形式內容」它們被劃入不同的概念中。證明是不允許這樣的。此外，第二個證明要求，或者把本質和關係評價為兩種最終的現實，或者宣稱它們當中的一個是不必然的。

對這種反對意見的反駁在某種程度上走在本章思路的前面，因為這種駁斥根據無限的東西這一概念，而這個概念應該到第九個句子(結論)中才詳加探討。這種走在前面在某種程度上是合法的，因為神學的反對意見不是通過這種聯繫被說明的，而是從外部表達出來的；它本身就走在前面了。現在非常重要，無限性排除了複合構成性。如果無限的東西按照形式內容來說包含不同的東西，那麼這並不是像含有一種有限的東西那樣，這種有限的東西由此會能夠被完善；無限的東西事先就已經在其自身當中擁有一切完善性，因而不會再增加任何別的完善性了，每一種完善性與它始終是「同一的」。反對意見不顧這種「在同一性中包含」(這種包含是無限的東西的特徵)，它的所作所為似乎在表明，在無限的東西那裏也會涉及一種「複合構成」。正是這一點在神聖的人的情況是不存在的。因此人們陷入上述證明已經指出的一些矛盾之中，而反對意見也就被駁斥了。因此，這些證明是可靠的；無法從神學的三位一體學說出發來否定它們。

194

52. 鑒於所有對最高本性來講是「內在的」東西，也就是能夠作為本質規定而歸這最高本性所有的東西，第二個

句子(結論)從第一個句子(結論)中得出了結論。所有這樣的東西都不能作為這種天性會與其複合構成的東西而被添加到這種本性之中；它們與簡單的本性是「同一的」，它們必須擁有「第一的東西」和「最高的東西」。這些對於這種簡單的本性來講是特有的特徵。如果人們假設，這樣一種「內在的東西」可以在第一本性之外擁有更高的層次，那麼，人們就一定會因為這一本性本身的簡單性而承認一種更高和在先的東西的可能性，而這會導致矛盾。

53. 第三個句子(結論)指稱的是對於最高的本性是「內在的東西」：「絕對的」(或者「簡單的」、「純粹的」)完善性(從字面上說「絕對的完善性」，因為simpliciter規定了名詞perfectio)。

絕對的完善性這一概念和司各脫稱之為對這一概念的「著名的」描述，來自坎特伯雷的安瑟倫。他在《獨白》<sup>1</sup>中引入了它們。安瑟倫的問題是，哪些規定性(perfectiones)對於上帝來講，也就是說在同創造(就像同「最高的東西」一樣)的關係中，不僅僅是相對的，而且還依賴於上帝，因而本質上是歸屬於上帝的。他在非相對的規定性中發現了這樣一些規定性，凡是能遇到它們時，它們總是表明了「完善性」，因此比它們的對立面總是「更好的」；例如，「明智的」時時處處都比「不明智的」是「更好的」，「公正的」時時處處都比「不公正的」是「要好的」。與此相反，其他規定性只在某些情況下比它們的對立面是「更好的」；對於一種金屬來講，是金子比不是金

---

1. Anselm v. Cantebury、《獨白》(*Monologion*)，第十五章；也見《宣講》(*Proslogion*)，第五章。

子(比如鉛)是「更好的」；然而對於人來講，這卻絕對不是「更好的」(在這樣的情況下，人們談論的是「混合的完善性」(perfectio mixta)，只要這種完善性必然帶來限制和不完善性)。第一個提到「絕對的完善性」，也就是「這樣的東西」(ipsium)，時時處處並且「在任一個事物中」(in quolibet)都比一個「並非這樣的東西」(non-ipsium)是「更好的」，這種完善性可以並且必須歸屬於作為絕對是最完善的東西的上帝。因此上述「描述」就為非相對的、從內容上表達上帝的本質提供了一個標準。

司各脫對這種「描述」提出了兩種反對意見，第一種反對意見是針對描述它為標準的可使用性，第二種反對意見則針對它描述的正確性。

一、如果把「這樣的東西」(ipsium)和「並非這樣的東西」(non-ipsium)的對立，比如「明智的」和「不明智的」的對立，理解為矛盾的對立，那麼這種對立就會變得毫無意義；在這種情況下，其他絕對的完善性，例如「公正的」也屬於不「明智的」，因此，相對於這些絕對的完善性的否定而主張一種純粹的「是更好的」是不能被接受的。——安瑟倫注意到了這個問題(他說，也許一個公正的「不明智的」人比一個明智的「不公正的」人是更好的，參閱《獨白》c.15)，但沒有研究它。司各脫本人在論述「絕對的完善性」的其餘段落(在這些段落他同樣提出了反對意見，認為用矛盾的對立作標準)完全轉變了論證的話題：這樣「並非這樣的東西」(non-ipsium)表示絕對的不是者，與此相對，任何一種完善性都會是「更好的」，因此會是「絕對的完善性」。<sup>2</sup>眼前這段談的是相反的內容：基於單

2. 參見《整理稿》：卷一，d. 8 n. 23；《自由論辯》(Quodlibetum)，q. 5. n. 13 (Vivès XXI, 216a)。

純的反對，在任何情況下都不能絕對地主張「這樣的東西」(ipsum)比「並非這樣的東西」(non-ipsum)是「更好的」。正像在我們面前這篇論文中「絕對的完善性」得到比在司各脫其他論著中更富有批判性的探討一樣，這裏論述的這個學說也是可以更具有批判性的(參閱第58節和第90節)。

二、第二種反對意見指出，在「描述」中包含的主張(一種絕對的(可以由上帝說出來的)完善性對於「任何一種事物」來講都是更好的)不可能是合乎實際的，如果「任何一種事物」也指一些本性，由於它們的本質局限性，它們不能接受某些確定的完善性。它們一定會停止存在，因而對它們來講，作為「這樣的」本性，絕對的完善性甚至不會是「善的」。

司各脫承認這些反對意見。他通過解釋安瑟倫的「描述」來對付這些反對意見，這種解釋涉及到「並非這樣的東西」(non-ipsum)和「在每一個事物中」(in quolibet)：一、可以在一種與包含「並非這樣的東西」的積極的東西「不一致」的意義上來理解對立(這樣，「這樣的東西」與「並非這樣的東西」的對立的方式就不重要了)。二、「在每一個事物中」指的不是與一種已經確定的本性的關係，因為這樣一來，這種本性就一定會被看作是「是更好的」的標準(因而就不會是「對任何一個事物來說」)；相反，必須不考慮確定性，而只是絕對地審查承載者，因而只考慮「作為是者」的承載者。儘管不能說，對於狗(作為「這樣的」本性)來講，是「明智的」會是更好的；但是對於一個是者(作為確定性的承載者或作為絕對的存在者[suppositum])來講，是「明智的」肯定比是「狗」因此不能是明智的是「更好的」。

於是，在某個層面上把絕對的完善性和與它不一致的積極的規定進行比較，這裏，承載者不是被看作(得到範疇分類的)本性，而只是被看作絕對的是者。這種層面是這樣的，這裏探討了是者的超驗規定，這些規定在通過範疇對是者的規定「之前」適合這個是者。因此，也可以把絕對的完善性看作一組獨特的「超驗的東西」，因為它們恰恰不局限於在範疇上被確定的因而是有限的是者。<sup>3</sup>司各脫對安瑟倫的描述進行的解釋使這處特徵變得顯而易見，因此他可以滿足於這種解釋。

在這裏還應注意，在描述的意義上應該這樣確定「不一致性」，從而把有待檢查的規定與恰恰作為承載者的規定加以比較；這與規定了「派生詞謂述」的日常語言用法相符合。「派生詞」(或「同源詞」)的意思是從指稱性的「名」(名詞)的性質派生來的詞，它們是通過詞尾變化或詞類變化(變為動詞、形容詞)而形成的。在判斷中，是不清楚乃是直接通過「主格」位置上的「名」被稱謂的；使用其他一種語法格的「派生詞謂述」(「蘇格拉底有智慧」)，或者使用一種比如派生的形容詞(「蘇格拉底是智慧的」)，也許還使用一種派生的動詞，它們都以一種規定或專門的方式說明了是甚麼(「智慧」)。因此可以用「專門謂述」來說明「派生詞」的特點。

後面(參閱第58節)將會表明，從日常語言用法這一準則中產生了一些困難。產生這些困難的原因是，即使已經做了解釋和補充的安瑟倫對絕對完善性的描述也沒有提供任何認識這一完善性的充分標準。這裏，關鍵還

---

3. 參見A. B. Wolter, 《司各脫形而上學中的超驗者及其功能》(*The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, St. Bonaventure, 1946), 頁162-175。

不在於為此提出一個具體標準，即哪些規定總是絕對的完善性，哪些規定不是絕對的完善性，而是僅僅在於提出標誌這一完善性的優點的形式，可是這些優點可能總是它的內容。這樣這種「描述」就獲得了一種與安瑟倫想要給予它的完全不同的地位價值：它是關於上帝的完善性的一種形式學說的基礎，而不是關於上帝的完善性的內容學說的基礎。

54. 第三個句子(結論)的證明從絕對完善性的優先性出發，這種優先性在安瑟倫的說明中得到了強調。如果這一完善性不與最高本性相一致，那麼它就肯定會——按照描述——超過這一最高本性，這樣就得出一個矛盾的結果。因而就產生了一致性並由此產生了這種內在東西的可能性。此外，相應於第二個句子(結論)，可以得出，「在最高意義上的」完善性，就是說，在最完善的形態中的完善性，與最高本性是一致的。「因此，如果這種完善性與某種東西是一致的，那麼它與最高本性是一致的」，這句話表達了完善性的尺度和本性的等級高度之間的相互關係。

由此可以表明，絕對完善性不能僅僅作為或然的東西、因而作為不必然的偶性，而是最高本性內在的，一如一個人擁有「智慧」，「智慧」是一種附加到他的「實體」上的規定，它甚至可以沒有，因為這種規定也不是「本質地」和「本來地」(per se)，而只是「偶然地」(per accidens)歸於這個人擁有的(「偶然地」這個翻譯只針對per accidens；在範疇學說的意義上，「偶性」(accidens)與「實體」是對立的，因此應該把它們嚴格區別)。這個證明是必要的，因為至此只證明了「在自身中」的第一本性的簡單性；偶然的或

或然的規定(它們不會涉及這種「在自身」的簡單性)依然是可以考慮的(直到第十個句子(結論)才排除了它們)。然而，對於絕對完善性來講，人們可以說，一種或然的內在性會不如一種必然的內在性完善；因而後者肯定是歸於最高本性的，其原因與主要證明中有效的原因是一致的。由於可能有必然性，立即就得出內在的現實性，在第三章第四個句子(結論)首先使用的論證的意義上就是這樣。

司各脫保留了涉及一種「專門性質」(*propria passio*)的可能性。這種性質會是這樣的，它雖然不是與本質「同一的」，卻必然會是一種由本質得來的結果，因而「內在地」屬於本質；這樣，它就屬於證明的目的，而與此相應的謹慎的批評也不允許得出與本質的「同一」。最後直到第十個句子(結論)中從關於「全面的簡單性」的證明才得出這一點。

55. 從第四個句子(結論)開始研究上帝的理智和意志(第四至第八個句子(結論))，在證明第一的東西的無限性的過程中假設了這些東西。這種研究在某種程度上是與第三個句子(結論)密切相關的，這裏專門研究的兩種「絕對完善性」直到後來才變得清楚起來。但是，並非僅僅存在着「一種完善性原理的應用情況(在「第六種方式中」對此進行了反駁，參閱第58節)，而是還有一種獨立的開端，它與原因性的秩序結構重新聯繫起來。

在下面的論述中，用「理智」、「理解」、「可以理解的」翻譯了*intellectus*、*intelligere*和*intelligibile*，以便保留派生關係。通常的「認識」是不充分的，因為它——就像*cognoscere*一樣——包含了這裏要擺脫的感性認識。

司各脫首先強調指出，第一的東西作為這樣的東西必須是一種「真正」，而不僅僅是「偶然」起作用的東西，按照亞里士多德的觀點這就表明：它是為了一種目的的原因而起作用。以下兩個證明過程就是以此為根據並且證明，第一的東西有目的的作用不能是自然的；這樣就得出，第一的東西是通過理智和意志而起作用的——沒有第三種選擇，而且根本不會考慮第三種選擇。

第一個論證的思維進程被大大簡化了，因而不很清晰，它是從一種純粹自然起作用的東西這個概念開始的。如果我從這樣一個概念排除所有不屬於它的本性的東西（這說明praccise），因而也排除在它之外的目的，因為我認為目的是獨立起作用的，那麼從自然確定性就會得出起作用的必然性和規律性；然而（司各脫沒有重複這個前提條件）恰恰沒有產生那種說明一種「真正」起作用的東西的特徵的有目的性。如果自然起作用的東西是一種「真正」起作用的東西，並且在它那裏存在着目標性，那麼，這種東西就不能同時被認為是沒有依賴性的；它肯定依賴於其他起作用的東西，這個東西就自身來說恰恰不是自然起作用的，而是「喜愛目的的」。

這裏假設的是，「喜愛」這個詞是指一種意志行為，但是，司各脫也知道形而上學的用詞習慣，按照這種習慣，任何「愛好」指的都是「自然的」喜愛，甚至有重量的物體對地心的傾向（按照亞里士多德的重力學說）也是指這種喜愛。所以，第二個論證顯然是從與「通過意志行為而喜愛——自然地喜愛」對立的句子出發並且證明第二種選擇是錯誤的：第一的東西不能通過一種對一個在它之外的目的的自然趨向而被確定，因為這樣一來，它在它的是中就會是目的確定的，而這與它的第一性是矛盾

的。只有它自己對它自身來說才能是一種自然喜愛的目標(第六個句子(結論)論述的就是這個問題，參閱第60節)，但是，這對這裏需要解決的問題是沒有意義的，因為這裏的問題是：在作用原因和目標原因雙重考慮下，第一的東西是如何確定它對外部的作用的。於是僅僅還有以下問題：只要第一的東西「需要」，它就會「喜愛」在它之外的目的。

接下來的論證沒有獨特的東西，因為它只不過是前面論證的變體，在這裏，認識得到了重視：第一的東西「引導」它的作用達到目的，在這一過程中必然包含了一種認識因素，這種認識因素只有從自身出發才能適合第一的東西。

56. 第四個句子(結論)的第三個證明使用了與「必然性」相對立的或然性概念。然而這種對立並不是很清楚的。如果談論的是一個是者的必然性，因而它「不能不是」，那麼，「能夠是並且也能夠不是」(quod potest esse et non esse)這樣的東西就會作為或然的東西與這個是者對立起來，而且所有產生和消亡或變化的事物都屬於這樣的東西。這樣，自身沒有消亡理由的東西就會是「必然的」，除了上帝，還有純粹的理智，不朽的靈魂或不可毀滅的天空；也就是自身出發超時間地持續的東西( sempiternum)。

但是，如同對第二個反對意見進行的解釋那樣，司各脫並不想談論是者的或然性，他只想談論事件的或然性。當一些事件實際發生的時候，如果同時很清楚，它們也可能不發生，那麼，這些事件就應該叫做或然的；因此，對於每一個被毆打的人來講，很清楚的是，他也不可能不被毆打(人們可以通過痛打而迫使否定或然性的

人承認，不打他也是可能的)。這裏重要的是，對於不發生那一事件來講，沒有必要在事件聯繫中引入任何新因素。在如此的情況下，就存在着不必然的、或然的起原因作用的過程。事件是「可以避免的」，或者更準確地講：原因可以「避開」這個事件。只有當原因自己決定行動或不行動的時候，因而只有當原因是根據一種願望而起作用的時候，這才是可能的。

200 作為證明的基礎，充分條件是，這種或然地起原因作用的過程發生在任何少數的情況中，至少是在一種情況中；司各脫可以認為這是沒有爭議的，以此作前提。於是就產生了第一原因的作用方式的結果。如果人們在第一原因那裏只考慮到必然的原因性，那麼就無法理解，如何能夠在完全依賴於它的時間原因的範圍內出現某種與必然的原因性不一樣的東西。誰承認這個假設，誰就必然把或然的原因性也歸第一原因所有。然而由於為此需要自我規定，因此也就必須進而承認第一原因擁有意願；唯有能夠行動或不能夠行動的意志，才能夠做出或然的行為。

在這個證明的三種反對意見中，第一種反對意見承認(人的)意志有特殊地位；這一特殊地位是從普遍聲稱的世界的必然聯繫中得出的。對此，司各脫指出，如果把人的意志和這種意志的原因性置於第一原因之下(這一點反對意見沒有駁斥)，那麼這樣一種特殊地位就是不可靠的。然而，如果第一原因必然地起作用，那麼必然性也會滲透到人的意志中；這樣一來就會遇到不可能性，「有意志活動地」起原因作用會意味着：「必然地」起原因作用。

第二種反對意見——正確地——依據亞里士多德的

宇宙運動學說。宇宙的推動者——上帝——只直接引起最高天空的單調運動，而且是必然地引起這種運動。這樣，關於處在宇宙中心的地球就得出，在不同時間，天空各個不同部分處於地球表面上方給定的一點，而且這恰恰適用於單個天體，它們除了彼此相向移動外還向着第一層天空移動，因為它們大小不同。因此許多星座位置對「月球下的」世界，即更低的範圍，產生影響；從上面傳遞給它的運動有着極其多樣的形式。因而從第一推動者的一種必然原因性產生出不再是可以一覽無餘的有關地球生物生成和消亡、增長和減少的多樣性，在這些地球生物的相互作用和干擾中，偶然性與大致性、相遇和錯過在起作用，也就是說有某種與天空「必然的東西」不可比較的東西：這裏有這樣一些東西，它們只是作為「實際的」才是可描述的，它們「可以是或不是」並且似乎滿足或然性這個概念。

司各脫對這一反對意見的回答並沒有否定，人們能夠在這種亞里士多德的宇宙圖像中談論或然的是者。然而，在任何地方都沒有破壞原因聯繫以及由此而來的事件聯繫的必然性：必然性從整體轉到部分，並且它在所有相互作用和干擾中繼續存在，沒有被減弱。如果不是在第一的東西的自身中，而且恰恰是在它第一的直接作用中就已經存在着或然的原因性、自我規定和意志，那麼就沒有甚麼東西是可以「避免」的。

201

保護對意志的推論乃是專門為了反對第三種反對意見，只要「必然的」原因性恰恰不能起原因作用，這種反對意見就把阻礙一種作用的情況看作是或然地起原因作用的例子；換一種說法，由於「阻礙」而產生「不能起原因作用」，後者似乎不用引入意志就可以滿足或然性概念。

與此相反，司各脫認為更有效的是，起阻礙作用的東西和被阻礙的東西分別處於必然的原因聯繫中，在這種聯繫中，任何地方都不能談論真正的或然性；阻礙恰恰不能不發生。因此唯有意志有可能作為或然原因性的基礎。

人們將很難過高估計支撐這第三個證明的思想的意義。在這裏，不僅責斥了亞里士多德的一種前後不一致；而且否定了亞里士多德的整個世界圖像，隨着對亞里士多德的否定，還否定了阿拉伯哲學家的世界圖像，這種世界圖像把創造解釋為必然的發散過程。司各脫以一個「自由世界」反對這些思想家的「必然論」，或者也許最好說：一個應該歸功於一個自由進行創造的上帝的自由事件的世界。可以把這稱為一種「基督教的」選擇，通過這種選擇，神學家與非基督教的、希臘的思想拉開了距離，為此人們也可以引用司各脫本人的見解。但是不容忽視的是，這種選擇是在一種嚴格把握的、沒有喪失任何內容的本質形而上學的基礎上出現的：在這裏，一個基督教徒在思想着，並且他形而上學地思想着。

此外，對於這種聯繫來講，在此顯露出來的對世界的理解沒有對上帝的理解重要；它要表明（參見第59節），關於第一的東西還沒有完全判定。

57. 在第四個證明中，又一次涉及第一的東西的或然原因性。經驗的基礎是有「惡的東西」，惡的東西的意義內容 (ratio) 在經院哲學中被界定為「奪走了」應該的、有義務的、有權利的善的東西 (privatio boni debiti)。這種規定既包括在道德上惡的東西，也就是人在一種需要滿足的應該性要求面前的錯誤行為或錯誤態度 (vitium)，也包

括本性的失誤 (*peccatum naturae*)，比如在天生的失明情況中就有這樣的失誤：在這種情況下，眼睛「被剝奪了」「有權力」看東西的能力。在這兩種情況都可以看出，起作用的力量處在它的可能性的背後，沒有完成能夠期待它而且必然期待它做的事情；唯有在這一前提之下，談論錯誤的行為和失誤，談論「惡的東西」才是有意義的。

這個論證表明，在一種封閉本性必然的原因性的聯繫中恰恰不能假設這一前提。任何一種力量都是嚴格按照它的可能性而起作用的，不多也不少，就像一塊石頭，其重量不多也不少，總是與它的質量相一致。另一方面，任何一種被原因引起的東西接受所有它能夠接受的東西，這是因為，由於總是充分利用它的可能性原因，任何多一點或少一點對它來講都是不合適的。「潛能的最終極的東西」(*ultimum potentiae*) 總是得到實現。對於一種未達到或未出現的東西來講，對於惡的東西來講是沒有位置的。因而它們的實際存在要求，在原因性聯繫的頂點，也就是在第一的東西那裏，已經設置了偶然性(並且因此設置了理解和意志)。以下很簡便地回絕了一種反對意見：只要質料「不服從」，就是說，只要不允許起作用的本性完全發揮作用，這種反對意見就把未達到歸因於這種質料。眾所周知，對惡的東西，新柏拉圖主義的解釋是要把它們的起源設立為質料的虛弱無力，質料的是的缺陷。司各脫滿足於指出那種動人心魄的力量，它必定歸第一的東西所有，對於這種力量來講，任何反抗都是徒勞的。

這裏很簡略地提出了第五個證明，它的出發點是有理解能力的人的優先地位。司各脫沒有給出解釋；他似乎只想(贊同地)引用它。

58. 在探討第四個句子(結論)的結尾處，司各脫討論了從上帝的完善性原理(第三個句子(結論))推論上帝的理解和意志的可能性。坎特伯雷的安瑟倫恰恰注意到這樣一個方法；然而事實表明，他的「描述」沒有提供任何充分的標準，以明確地證明一種確定的內容是絕對完善性(參閱第53節)。但是，重要的恰恰是這種證明：司各脫沒有看到這個證明會提出，因此拒絕了「第六種證明方式」。

203 這段難懂的文字(司各脫在這裏強化了他的批評態度)要求人們理解，應該準確把握批評的要點：相關內容(例如：智慧)是絕對的完善性，這個證明不能在觀察中已經包括了第一的東西，因為這探討的恰恰是證明這些內容可以轉到第一的東西上；因此，證明就必須「在排除第一的東西的情況下」完成。此外，這涉及的並不是絕對完善性的原理或含義，而是只涉及安瑟倫的「描述」，這裏的方式是司各脫改進過的(參閱第53節)，考慮的是這種描述是否可以為證明的目的提供一個有用的標準。司各脫向假設的對手提出了兩種情況，在這兩種情況中，使用「描述」會導致不適用的結果。

第一種情況是「第一天使」的情況，在這裏它不再被說成是「最高的創造物」。對於它的「本性」可以立即「在專門的意義上」，從派生詞的角度加以對待，恰恰像「明智地」探討完善性一樣。結果立即就表明，只要考察不包括第一的東西(這對於有意要進行的證明來講會是一個不能允許的前提)，對絕對完善性的「描述」就同樣適用於最高創造物的本性和智慧：這一本性在第一的東西之下，比所有不能和它一致的東西都是「更好的」；它甚至比智慧是「更好的」——智慧是「最高的創造性」；它(抽象地講)

構成本性的內容，在有創造性的東西中它當然是「更好的」。然而，現在很清楚的是，這個內容不能轉到第一的東西上，不能轉到造物主上帝身上。這樣，從「描述」符合實際這一點無論如何也不能得出可以把一種內容轉到第一的東西上的結論，這一點也適用於智慧。

假設的對手力圖通過一些反對意見來挽救「描述」的價值，這些反對意見必然會指出智慧「是更好的」與最高的天使本性「是更好的」之間的差別。但是它們顯然屬於司各脫在第三個句子（結論）中（參閱第53節）就已經超越的一種非批判性觀點。在所有絕對的完善性那裏，合乎實際的情況是，這些完善性和許多事物相矛盾，和許多本性不一致，而當它們與這些本性相適宜時，它們就會破壞這些本性。差別僅僅在於，一方面——在第一天使那裏——涉及的是一種實體性本性，另一方面涉及的是一種性質——智慧——二者屬於不同的範疇。因此，天使的天性和其他實體性質的本性是斷然不一致。與此相反，只要智慧要求的是一種根本的東西，即一種實體性的承載者，它具有一種智慧能夠接受的實體性本性，那麼智慧就只是間接地和（狗的）實質性本性相矛盾；這是一種「真正的」（即基於本質內涵的）矛盾，但不是「原初的」矛盾，因為它建立在其他一種範疇的基礎上。

204

司各脫提出的第二種情況也許更清楚地顯示出很難確定一種絕對完善性。這個論證有一個沒有特別明確提出的前提，即一種絕對的完善性這個概念不能僅僅屬於一個「屬」，一個範疇，因為如果不是這樣，它就不能轉到超範疇的第一的東西上；相反，它必然是「超驗的」，因而至少適於超範疇的使用。這種超驗的特點毫無疑問地存在於「是者」這個概念以及與它「可互換的」真和善等

概念中。這一特點在「析取的」超驗的東西中也是合乎實際的，因為其中總有一個析取支是可以由各個是者來說明的（「各個是者或者是原因，或者是被原因引起的東西，或者是在先的東西，或者是在後的東西，或者是無限的東西，或者是有限的東西」，等等）；在析取的兩個支中，超範疇的特點是很清楚的。與此相反，絕對完善性（至少在某些情況，就像在這裏的「有理解能力的」那樣）被理解為得到了範疇分類的規定，此外，它並非適合任何一個是者。<sup>4</sup>

這裏的困難在於安瑟倫的「描述」不允許推論，先是得到了範疇分類的完善性概念是可以超範疇使用的。protervus可以表明，這種「描述」適合於一種範疇的各個「第一的東西」——也就是一種基本是範疇上限定了的東西（這裏並不突出是否在任何一種範疇中都有這樣一種第一的東西，是否存在一種在這些範疇內佔有優先地位的、突出的「地點」或「時間」；這個原理永遠是有效的）。這是因為，由於這些範疇具有相互不依賴的意義，所以這樣的「第一的東西」僅僅與屬於相同範疇因而處於更低等級的東西是不相容的，它和所有其他範疇是相容的；這樣，這種「描述」就是合乎實際的：這「第一的東西」「在任何事物中都比並非這樣的東西是更好的」，就是說，比一個不必然處於更低等級的相容的是更好的。

205 如果在範疇領域內思考實體相對於偶然的東西的優先地位，因為實體作為「基礎性的東西」是偶性的承載

---

4. 關於司各脫對絕對的完善性的超驗特徵的學說，除了參見沃爾特的《司各脫形而上學中的超驗者及其功能》外，也尤其參見W. Hoeres, 《作為純粹完滿性的意志：以司各脫為根據》(Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus; München, 1962), 第一部分。

者，那麼上述觀點也是可以堅持的。要麼最重要的偶性總是適合於實體，要麼至少可以說，作為優先的偶性的載體的實體從自身方面而言優先於這樣一種實體，它帶有與優先的偶性不相容的、更低的偶性。因此，如果堅持安瑟倫的「描述」是唯一的標準，那麼就完全沒有必要逾越範疇領域。

在司各脫的著作中任何地方也看不到對有關絕對完善性學說的「粗俗」理解進行如此嚴厲批評。他沒有提出積極的解決辦法，當然這並不表示他放棄了基本想法。相反，他現在必須試圖證明在相應的個別情況中一種內容的超驗性，以便進一步發展完善性學說。

59. 第五個句子（結論）的論題，即第一的東西的所有原因性都是偶然的，採納了在第四個句子（結論）的第三個證明中闡明了的想法（參閱第56節）。在那裏，證明了存在着第一的東西的或然的原因性，並且恰恰是在它的直接作用當中。現在在第一個證明中也表明，即使在第一的東西促成的作用中也存在着或然性。這裏，司各脫依據的是以下的普遍原則，即在必然性與或然性之間存在着一種前、後秩序的關係；一種事先存在的或然性「從本性來說」不引起必然性（這並不排除一種或然地被原因引起的東西從自身方面來說也可以「必然地」起作用）。

如果用司各脫自己的標準來衡量，第一個證明就不完全令人滿意。如果存在着第一的東西的或然的原因性（這已被證明），那麼這並不是說從它排除了所有非或然的原因性。第二個證明更令人滿意一些。它考慮的是上帝的意志與他的目的的關係。他的必然目的只是上帝自己，而上帝必然的自愛又是通過任何其他的、在上帝之

外存在的東西所不能規定的；這似乎與「由自身必然是」的獨立性相矛盾。凡是上帝在他自身之外所想要並引起的東西，都存在於目的確定的必然性之外，是或然發生的。

206 司各脫的這個學說和論證在內容上都不是甚麼新東西；它們是基督教經院哲學的共同財富。雖然論證的方式和見解的表達不失大師風範，但對主題的探討卻可稱得上是粗淺的，特別是考慮司各脫從中提出四種「反對意見」的深刻背景問題時，情況更是如此：

一、由於上帝的意志和他的是乃是「同一的」，而這種又是必然是，因而產生一個問題，怎麼在他那裏能夠同時存在着或然性呢（作為前提條件的「同一性」在第七個句子（結論）中得到證明）——這種反對意見表達了一個「古典的」形而上學難題，即思考自由的創造者上帝。

二、如果對上帝意志的或然性證明根據以下想法，即這一意志的必然性在被創造出來的事物中不再允許任何或然性，那麼談論的若是上帝意志的確定性，也可以利用相同的論證：這種論證直到最後一個第二原因肯定一直是有效的。但是上帝的意志是「永遠」確定的（本來各種現實的意志都是一種確定的意志！）；即使上帝本身是「或然地」起作用的，在創造出來的事物中怎麼能夠存在着或然性呢？

這種想法竟然被擴展為對司各脫所依據的證明的反駁。創造性作用的不確定性、不決定性顯然與上帝意志的確定性和決定性是相容的，即使在或然的原因性中，這種確定性和決定性也是可以預見的。在這種情況下，第二原因的「可能性」也就是它的不必然性（人們必將這樣理解這一點；它的或然性）與上帝的意志的必然性為甚麼應該是不相容的呢？——如果假設（第四個句子（結論）

的)作為基礎的「第三個證明」是有效的，那麼它看來一定會得出矛盾的結論。

三、如果考慮人的邪惡意志，就會產生其他困難。事先存在的上帝的決定排除了創造物在任何地方與上帝以確定的意志決定的事情相違背的情況嗎？

四、人們可以在相反的方向上指出——根據以下原理，必然性不是由或然性得出——一切起作用都必然是或然的。這一點在創造性的東西中會排除，比如，「本性起作用」的必然性。——在上面(在第一個證明中)已經指出，這一反對意見並不正確；它過多地從原理推導出結論。

提出許多問題的第二和第三種反對意見更是如此：所有這些問題都和上帝的預先知道、預先操心、預先規定(天意、預定)的問題相聯繫，並且可以以「未來或然的東西」(*futura contingentia*)的標題加以概括。詳細探討這些問題肯定會突破目前這篇文章的範圍，而司各脫卻滿足於指出在另外一個地方有一種給定的解釋。 207

當然，這種引自己的話又是極不清楚的。關於論題沒有一種問題論辯，考慮的也不是自由論辯。「古典的」地方會是《整理稿》卷一第39段(*Distinctio*)：可是，在《整理稿》中，司各脫恰恰沒有補充上這一段，而最舊的版本則在那裏有一篇文章，它由較早的手稿彙編而成<sup>5</sup>。指出他還沒有修改過的文字，這沒甚麼特別之處。探討第五個句子(結論)的形式不太令人滿意，而且在目前這段文章沒有相應地討論這裏提出的「反對意見」，這就表明，司各脫本人也沒有完全解決這個問題。

5. 參閱C. Balić in den 'Adnotationes' der Editio Vaticana, Vol VI, P.26-30。

評論家試圖填補這一空白；當然不能把他們提出的解決辦法看作是司各脫的解決辦法。對於要點只能說明，特別是第二種反對意見（與第三種相類似）很可能在目前的論證思路中得到解答：如果上帝——即使是在「永遠的」決定中——規定的是創造或然起作用的東西或者自由行動的東西，那麼只是在如下前提條件下才是可以想象的，即上帝不是出於強迫而通過他的本性起作用的。（依然是或然的）意志的決定性和起作用的必然性完全是兩回事：前者與被創造出來的東西的「不確定性」是相容的，後者與它是相容的。

60. 如果可以把第五個句子（結論）理解為第四個句子（結論）的補充，那麼在第六和第七個句子（結論）中則出現了新情況：它們研究理解和意志活動與第一本性的關係。證明的目的是「同一性」；這種同一性首先被用來證明認識自身和愛自身的行為。

208 第六個句子（結論）的出發點是愛自身，它首先只談論這一話題。理解和意志的必然聯繫——欲想的東西只能是一種事先「被理解的東西」，因為意志表明是一種「理解的」追求行為——允許選擇這一出發點。然而，這一選擇的實質性原因卻是，「愛」是向着目的的原因性的，這種原因性存在於「被愛」中，而且原因性的這個「屬」是絕對「第一的」。在「第一的」目的那裏，這種「被愛」當然是完全不能被原因引起的並且（就像我們從第三章所知道的那樣）是「由自身必然是」。如果人們弄明白，這種（被動的）「被愛」和第一起作用的東西的（主動的）「愛」是等值的，那麼也就會同時認識到，一種愛自身的行為必然屬於三重「第一」本性，它恰恰和這一種本性一

樣具有「不可被原因引起」和「由自身必然是」的特徵，因而與這一種本性是「同一的」，不能作為與這一種本性不同的東西而區別開來。但是如果人們仍然要假設存在着這樣一種區別，那麼就會（如同第二個證明所闡述的那樣）得出一種矛盾的結論：愛自身必須是可以被原因引起的，因此它指出一種比第一的東西的愛「在先的」愛。

這個證明的優點——兩個證明顯然是一體——在於，它與在第二章（第四和第五個句子（結論）和第三章（第四、第六、第十五和第十九個句子（結論））中已經得出的結論是一致的，因此，「不可被原因引起」這一概念再次被證明是核心的。恰恰在這裏人們一定會想到，司各脫提出的證明不會導致第一原因性的一種第一的事實要素，根據事實上起原因作用的過程，第一原因性適合於這一本性；相反，這裏應該表現出第一原因的一種本質結構，它不依賴於或然起原因作用的過程，而適合於第一原因，因而它由自身而適合於第一原因。即使第一的東西不會作為原因而起作用，愛自身作為不可被原因引起的東西也適合於第一的東西；只有對於我們來說，事實的原因性才是給定的認識基礎。

61. 司各脫沒有以相同認真的態度來證明認識自身和第一本性的同一性，而是滿足於援引亞里士多德的著作。亞里士多德在《形而上學》卷十二中把上帝的本質規定為純粹的Energieia，也就是規定為活動和行為，並且規定為上帝的最高形式，即思想活動本身。司各脫引用了第九章的兩個論證（它們縮短了，因為他可以假設讀者已經知道了它們），但是他認為還需要進行說明；他賦予這兩個論證一種更加「技術的」形態，這對於今天的讀者來說當

然會顯得令人詫異。

司各脫從對「第一」活動和「第二」活動的區分出發。「第一」活動使一個是者獲得存在(例如人是)，而在「第二」活動中是者活動着(例如思想、行動或製造出某種在他以外的東西)。在活動中，並且特別是在「行為」中，是者才實現了自己，這種行為指的是這樣一種活動，它在作出行為的過程本身具有持續性的結果：誰行善，誰自己就成為「善的」，誰把握思想，誰就成為「思想家」等等。這裏恰恰表明一個有理解力的東西在這樣的「行為」中實現自身；不是在它始終已經是的東西中(在第一活動中)，而是在它由自身製作的東西中(在第二活動中)存在着它的「最好的東西」。但是，只要第一本性根據其實體就應該是「最好的東西」，就不能在它作出這種區別。因此第一本性在同一性中必然是它的「第二」活動，它的一般活動：思想的思想，自我認識是它的實體。

司各脫在文中提到了「前面的」句子(結論)(*praemissa*)，按照問題來看這只能是指第四個句子(結論)。*Praemissa*來自《整理稿》，這一段文字嚴格地取自《整理稿》，<sup>6</sup>在那裏，說明是正確的。在這一段文字的大部分手稿中都可以讀到*prima*，在一些較晚的手稿中可以讀到修訂的*quarta*；出版者選擇了*prima*並且似乎提到了第四個句子(結論)的「第一」部分。然而，這裏保留下來的事實上可能只是《整理稿》副本的一個未修改的殘篇。

司各脫非常簡短地陳述了亞里士多德的第二個論證。這個論證指出，如果第一本性只會被假設為是思維的潛能，因而總有可能接受另一種必須始終努力對付的

---

6. 《整理稿》，卷一，dist. 2 pars. 1 q. 1-2: n. 92。

活動，那麼持續性的思維過程就會是「十分艱辛的」（關於「矛盾的潛能」這個概念，請參閱第13節）。司各脫通過附加的前提解釋了這個思想。他附加的前提是：一種僅僅「可接受的」潛能——如果第一本性的思維能力不「是」其思考，那麼它就會被假設為是這種「可接受的」潛能——恰恰可以被看作是「矛盾的潛能」。基於引文的原話，他認為這個論證僅僅是「可能的」。事實上，在司各脫引用的上下文中，這個論證是沒有說服力的。

在《整理稿》中<sup>7</sup>直接加上了下面這段話，它試圖補充說明「可能性證明」；在這裏，聯繫中斷了。司各脫顯然在思考一種證明，把在任何一種認識活動中給定的、習慣上稱為「有意圖的」潛能和對象的同一性當作出發點，然後為上帝自我認識得出，這裏的這種同一性直接具有本體論的意義；因為純粹精神和完全現實的實體總是會被想到的，因此它作為實體會同時是認識基礎和認識活動。在托馬斯·阿奎那那裏也能找到類似的思想，<sup>8</sup>當然，形式不像司各脫這裏所依據的那樣不適合。甚至托馬斯·阿奎那也不認為，在被創造出來的、有限的精神本質那裏，在天使那裏，自我認識活動是它的實體。

從總體來講可以認為，關於上帝的自我認識的估價是不能令人滿意的。一種嚴格的「司各脫式的」證明必須（對愛自身的證明相似）從不可被原因引起的東西這一概念為出發點，也就是說必須重複第一個證明。司各脫顯然認為這樣做是沒有必要的。

7. 同上，n. 92。

8. 例如在《論箴言書卷一》（*In I Sententiarum*），d. 35 q. 1 a. 1 ad 3；《神學大全》，1 q. 14 a. 2 und a. 4。

62. 「補充說明」不再提及對亞里七多德的解釋，因此這些解釋就表現為單純的插曲；補充說明緊接着關於愛自身的結論。由於在這個結論中證明了意志活動和意志者（實體）的同一性，處於二者之間的意志（潛能）也就只能和這二者是同一的：這是第一個補充說明，它是必要的，大概是因為意志者——意志——意志活動關係稱謂了一種本質結構，應該特別指出，對各部分來說，這種本質結構與第一的東西的本性是同一的。

第二個補充說明最終非常簡短地提出了對自我認識與第一本性的同一性的證明。對於司各脫來說，指出愛和認識的本質聯繫就夠了，在這裏，認識具有優先性。

最後，為「理智」（構成理解活動基礎的潛能）只提到了對「意志」的證明。然而有新意的是關於理解基礎的結論。這在我們的理智認識中並不總是對象本身（只有在直覺認識中情況才是這樣），而通常是我們的理智中對象的「種」。人們習慣於談論「認識圖像」；更為正確的做法就會是，談論一種「被把握的事物內容」，這種事物內容主要包含在概念中，通過概念，對象出現在精神中，即使它們不是以物理存在的方式給定的。在第一本性的自我認識那裏，不言而喻的是，即使在這裏也不能假設任何專門的尺度。

63. 第七個句子（結論）繼續探討理解和意志與第一本性的同一性這個思想，這種同一性在愛自身和自我認識那裏得到證明。這個句子（結論）只講理解活動，而把將證明應用到意志上的問題留給了讀者。然而在第一個證明過程中意志就受到了極大的重視。

這裏並不是在「偶然」（per accidens）的意義上，而是

在範疇的意義上談論「偶性」；偶性是附加到實體上使實體得以完善的規定，而且它可以始終指一種並不只是「偶然」適合於實體的「本質的」規定。並非僅僅「偶然地」(per accidens)適合於有理解能力的實體的情況是，即使相應的理解活動是一種偶性，實體也在理解；但是，「理智是進行理解的」這個陳述表明，在有限的和並非始終是現實的理智中，理智和理解活動僅僅是「偶然」同一的。

第一個證明(就像在第六個句子(結論)那樣)選擇第一本性的原因性作基礎。第三章已經證明，它是「真正的」(per se)原因性，而且還可以毫無例外地擴展到所有可被原因引起的東西，即使它部分地通過第二原因起作用。目的意志屬於「真正的」原因性，而這一點又以——在概念上而不是在時間上談論「因素」——理解為前提。這一點可以通過任意一個情況A來表明為了情況A人們可以假設其他任何一種情況。

此外還得出，第一本性必須理解所有可被原因引起的東西，因而必須理解除它以外的所有是者；這一附帶結果在第八個句子(結論)中成為前提。然而對於現在這種聯繫來說至關重要的是，第一本性「由自身」(in se)就是原因，說是說它作為本性或作為實體而不是通過一種與這種本性或實體可區別的因素而是原因；這樣，第一本性作為本性必然不僅僅擁有理解，而且就「是」理解。在這段文字中，論證的這一核心問題不如理解的普遍性的附帶結果清楚。人們甚至可以說，只要「假設」(基於三段論而接受的assumptum)的證明是以per se agens這一概念為依據，它就不是非常令人信服的。人們也可以把一種通過認識和愛的偶然活動而起作用的本性表達為這樣的東西；人也是自身(per se)行動的，而不僅僅是偶然

(per accidens) 行動的。

因此人們可以思考，這個第一證明是否主要不應該得出「附帶結果」，此外不應該為下面三個證明提供基礎，這三個證明假設了一個證明，即第一本性在它之外認識到某種東西。提出這個句子(結論)的其他證明似乎無論如何都不是多餘的。

212 64. 只要下面三個證明的出發點是：第一本性恰恰就像認識它自身一樣，也認識一切在它之外的東西，那麼，它們就以第一個證明為前提。它們只討論這些理解活動與理智的關係，理智的活動就是理解活動，它和第一本性是同一的。第二個證明基於以下原理：理解活動的差異不在於它們是「理智的」理解活動，就理解活動為承載者(理解活動使這一承載者更加完善)而言，所有理解活動都屬於「相同的屬」。於是提出以下析取表達：或者所有理解活動都是「本質地」、實體性地與本性同一，或者只是「偶然地」與本性同一，也就是說作為偶然的規定而與本性同一。由於已經證明了一種理解活動，即自我認識的本質同一性，它就必然適用於一切理解活動。——這段文字“alia”實際上是靠不住的；有充分根據表明，司各脫的抄寫員可能錯誤地從《整理稿》<sup>9</sup>中抄寫了這段文字。

第三個證明提出一種歸謬：一種偶然的理解活動需要一個「接受」它的承載者。由於已經指出，自我認識的理解活動與第一本性的理智是同一的，因此這一活動必然會同時是進行接受的潛能，此外，這種完善的理解也

---

9. 《整理稿》，卷一，d. 2 pars. 1 q. 1-2; n. 99。

必然會通過不完善的東西而變得完善——一種明顯的荒謬之論。

第四個證明是以這一章的第二個句子(結論)的完善性原理為根據的。它研究的是理解所特有的、內在的完善性和這種完善性上升的可能性。與普遍的經院哲學相一致，司各脫認為，這種完善性就是根據秩序關係把許多對象總結為一種認識的能力。這裏不應該考慮這樣一種普遍的東西的優點，因而它損失了內容的確定性(普遍性概念並不因為其普遍性就是更完善的概念)，而是要考慮科學原理的有效範圍，這些科學原理允許一種起統一作用的更為廣泛的認識(例如，可以指出近代自然科學認識的進步，這些進步主要就在於發現了統一性原理)。技術性的表述是，使一種理解獲得等級的不是「一致性」這種優點，而是「可能性」這種優點。這樣，完善性的一種臨界情況就會是，在一種唯一的理解活動中，所有可理解的東西都會「可能」被看清楚。從第一本性的理解出發，斷定的必然正是這一點。因而就得出，從已經證明的自我認識與第一本性的同一性中又得出所有理解與這種本性本質上是同一的。司各脫把這種證明在意志上的應用留給了讀者。然而這裏值得注意，第一本性在「外在關係」中不允許任何同一性；雖然它認識到所有可被原因引起的東西，但是它卻不是必然地，而只是以或然的方式欲想一切事物，就像在第五個句子(結論)中表明的那樣。在這裏必須非常注意，探討的僅僅是意志與愛自身以及與本性的「內在關係」。

213

65. 司各脫隨後列出了三個論證，他證明它們沒有甚麼說服力。在第一個論證中，剛剛(第64節)指出的內在關

係與外在關係的差別起決定性作用。第一個論證從假設的理解活動與理智的同一性中得出，一切在一種理智中被理解的東西，也會在同一種理解活動中被理解。在這裏，實際上大致可以從同一性的內在關係中得出外在關係的結論，而有效的證明卻沒有被觸及，這種外在關係（第一個證明除外；但是這個證明沒有一般地理解外在關係，而是指出，同一性的內在關係符合各種個別的外在關係，因此這個證明的方式恰恰相反）。

這裏有一個「基於偶然情況」的謬誤 (*fallacia accidentis*)。在對理解和意志進行比較時，就會立即清楚地看到，它們與第一本性的同一性不包含一種與上帝之外的東西「同一的」關係；被欲想的東西必然是被理解的，然而被理解的東西卻未必是被欲想的。司各脫並不認為在自我認識和對可被原因引起的東西的理解之間存在着類似的差別，他只是認為，可以從形式上對這個論證提出指摘。這一論證具有全面的「聯繫」的特徵，但現在需要的是一種「分開的」論證，也就是專門論證對可被原因引起的東西的理解。

其他兩個論證也從形式方面的原因受到指摘。因此，擁有最完善的理解活動並不排除以此也同時擁有另一種不太完善的理解活動。按照神學的學說，有福之人的情形即是如此，在擁有上帝體驗時，他們彼此能夠直接地，因而以一種不太完善的方式相互認識。神學不僅認為基督的靈魂有最完善的上帝體驗，而且同時認為基督的靈魂有「已經獲得的」人的通過感性可以傳遞的理智認識。因此，在與本性的「同一性」中擁有理解的最高完善性也不意味着，在這種同一性中「消除了」其他任何理解方式；相反，完全可以把它們作為「可被原因引起的理

解方式」加以區別並且使它們處於最完善的理解方式旁邊。這在第一本性那裏當然是不可想象的——但是原因恰恰不在於這裏討論的這些論證，而在於以前已經闡明的那些證明。

66. 第八個句子(結論)結束了關於第一本性的理解這個學說。從現在起，它根據對事物的理解，更確切地說，根據對「可被原因引起的東西」的理解，以及對上帝以外的東西的理解，來解釋上帝的認識的完善性。這裏以第七個句子(結論)的第一和第四個證明作前提。

特別是在「清晰性」這個概念顯示出認識的內容方面。清晰性說明，理解並不是停留在普遍的東西，而是涉及單獨、個別和偶然的東西，而且不留有以任何方式形成的不確定性。清楚明瞭的是，這種清晰性與現實性一道屬於理智的完善性，但是司各脫的獨特之處是從理智的ratio尋找理由，也就是從理智的概念或本質尋找理由，第一個證明給出了這種理由，由於理智本質上是向着「是者」的，因而它的完善性就在於「在最普遍的意義上」(communissime)理解一切是者。引號中的表達不是指一種內容貧乏的概念的普遍性，而是表示，不可能有任何不能在任何意義上被稱為「是者」的東西；這裏也包括個別和偶然的東西。

司各脫提到他那個作為理智對象的是者的理論，他首先在《整理稿》<sup>10</sup>中發展了這個理論。雖然在那裏討論的是人的理智，這種理智依賴於通過感覺傳達的對象；但是，司各脫與托馬斯·阿奎那的做法一樣拒絕恰恰是從

---

10. 《整理稿》，卷一，dist. 3 pars. 1 q. 3; n. 108-201。

感覺傳達的事物本質 (*quiditas rei sensibilis*) 中觀察對他來講適宜的對象。相反，理智也會在感覺傳達的對象遇到一個終極基本要素，這個要素對所有 (可能的和現實的) 對象都是共同的，它不局限於感覺上可把握的對象，它是一種包含在所有我們關於對象的概念中的普遍的「東西」。「是者」這個概念指的正是這種東西，並且它的證明就是它抵制進一步的分析；它是絕對簡單的 (*simpliciter simplex*)，不能回溯到其他東西，因此它必然是「第一的」

215 概念。作為這樣一個概念它還描述了理智的影響範圍，而且人們可以看到，這種影響範圍原則上是不能限制的；甚至「無限的是者」，也就是上帝，也是對於理智——包括人類的理智——來說，原則上講也不是達不到的。在此，對理智潛能的限制是不受懷疑的；這些限制被看作是實際的限制，只要理智恰恰是理智，這些限制就不適用於理智，只有在理智屬於作為潛能的一種確定的本性，甚至處於這種本性的一種確定狀態之下時，這些限制才適用於理智。

人類理智以複雜的概念認識多種多樣的對象，在這些概念中，一種共同的要素和一種有差別的要素結合起來。「是者」這個普遍概念直接表述了這種共同的要素，從這個意義上講，它是被「本質地」表達的 (*in quid*)。然而，在探討純粹作為起區分作用的要素的地方，就像在「最高的」種差 (它們根本不再包含任何共同的要素) 或者在把是者直接規定為如此是者的確定性 (超驗概念) 的地方那樣，這種要素就不是說明「是者」這個概念的優點的普遍性；應該可以說，那些區別是會有意義的，因為它們是對「是者」的區別，是者表明「按照力量」在這些區別中是起作用的，也就是說，是者從內容範圍說明了理

由。這裏，只能在性質的意義上 (in quale) 表達「是者」這個概念，司各脫允許用 *primitas virtualitatis* 來補充 *primitas communitatis*。這個困難的構造使他能夠堅持「是」這個概念的清晰性 (Univokation)，但是，毫無疑問，雙重第一性恰恰是人的理智的一種不完善性。完善的理智必須在對是者的統一理解中，同時在其整體的內容範圍內認清這個是者，也就是在 *primitas virtualitatis* 的意義上擁有這個概念。在這種意義上就可以把上帝的理智描繪成一種本質結構的臨界情況，而我們在人的理智中就已經能夠把握這種本質結構了。<sup>11</sup>

第二個證明講的是「藝術家」。在亞里士多德的見解（《形而上學》第一章就解釋了這種見解）的意義上，藝術家是指擁有關於可以製造甚麼東西的知識的人；例如，一般指建築家和醫生。人的製造知識通常不會達到對只傳達日常經驗的單個和特殊事物的認識；因此，結尾處的反對意見也達不到對這種單個和特殊事物的認識，司各脫似乎認為不值得對它進行反駁。這個證明至少沒有提出上帝認識的完全的現實性——這裏允許「通常的」現實性，下面是上帝的認識「是在先的」這個論題。第三個證明依據「由自身必然是」這個概念，這個概念絕對是在先的，這一點對於與本性同一的理解來說當然同樣是有效的，第四個證明運用了下面的思想：如果原因是這樣可認識的，那麼，「由原因」產生的認識就在被原因引起的東西之前。因此這個證明比第一個證明更弱。

11. 司各脫關於是者作為理智的第一的和合適的對象的學說，在文獻中得到了多方的討論；除了參見沃爾特的《司各脫形而上學中的超驗者及其功能》外，也尤其參見L. Honnefelder、《作為形而上學對象的如是存在之概念：從司各脫的學說看》（*Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*; Diss, Bonn, 1971）。

67. 隨着第九個句子(結論)證明思路達到高潮。前面已經討論過，通過祈禱以文學的方式而強調的這個結論的核心地位(參閱第49節)。向上帝的祈求(《羅馬書》十一章33節的一個引語)證實了強調「理解」，首先直接分析理解的，而且這種理解將提供決定性的證據。

這個句子(結論)本身為無限性這種斷定補充了不可理解性；這應該是關於《羅馬書》文本的修辭補充，而不是對一種形式的證明目的的說明。

這個句子(結論)的「富有成果性」將在證明之後顯示出來。這個證明本身首先需要證明，司各脫用七種「方式」進入這個證明。

前三種方式(參閱第68節、第70節、第75節)依據第四至第八個句子(結論)對理解的分析，因而與思想的進展直接相連；由此就已經表明，它們對於司各脫來講是至關重要的。第四種方式(參閱第77節)是從本質的簡單性來論證的，這也是這一章的開始部分。其餘方式則重新採納了「本質秩序」，因此與第三章相聯繫。其中，第五種方式從優先性出發(參閱第78節)，第六種方式從「目的」出發——它很短(參閱第80節)——第七種方式最終是從作用原因出發(參閱第81節)；這樣，在第三章提出的次序就顛倒過來。在這三種證明中傳統的思想財富(安瑟倫在第五種方式中，亞里士多德在第七種方式中)活躍起來，然而，它們並不是作為至關重要的論據，而是作為批判性地重新解釋的材料出現的。司各脫顯然認為前四種方式在本質上更為重要，它們的論證也更具說服力。另外  
217 還加上一段關於不適當的證明方法的簡短批評(參閱第86至第87節)。

因此，安排這七種證明方式是有側重的，此外，也

可以把這種安排理解為從已經達到的立場倒退到第三章的開始。這種清楚的秩序與《整理稿》<sup>12</sup>中相應的文字中的秩序具有鮮明的區別，因此就更值得注意。司各脫在那裏只對四種方式做了區分<sup>13</sup>：從第一起作用的東西，從第一進行認識的東西，從終極目的以及最後從優先性出發；因此第二種方式把對上帝的認識看作是上帝的作用原因性的結果，我們可以把它看作是第一種方式的擴展。從根本上說，這種本質秩序三位一體性成為思想演進的標準框架。與此相對，在目前這篇論文中，對方式的排列清楚地說明，只要不取消這種聯繫，討論在證明無限性的過程中達到頂點的完善性就不會簡單地表現為關於本質秩序分析的一種延伸。這樣，特殊的、司各脫式的、相對於傳統而言新穎的東西，富有特色地體現出來。

68. 第一個證明首先還是以祈禱的形式表達的，這樣做其實沒有甚麼實質意義。這個證明被稱作「省略三段論」；這只是表明，前提沒有按照推理形式講出來，在目前這種情況就是大前提沒有講出來。對它的證明隱藏在對「結論」的證明中。

證明的前提是，上帝的理智實際理解一切可理解的東西；第八個句子（結論）已經證明了這一點。現在重要的是證明以下兩個結論：一、可理解的東西，即被上帝實際理解的東西，是無限的；二、從被理解的東西的無限性可以推論出理解活動的無限性——更準確地講：無

---

12. 《整理稿》，卷一，dist. pars. 1 q. 1-2; n. 111-147。

13. 參見同上，n. 146。

限的完善性。由此出發，根據「同一性」就可以推論出上帝的本性和是的無限性：上帝是無限的是者（*ens infinitum*）。

在這裏提到的兩個句子——司各脫的前提和結論——中，第一個是借助類比法證明的。人類的理智認識「潛在無限的東西」，一般常用的例子就是數列；數列可以無限延續，但卻永遠不能同時「接受」所有的項。在上帝的理解中——按照前提——所有的項必須同時是現實被理解的。不能把這一點解釋為是一種「接受」（*accipere*）的結果，通過這種接受，會窮盡潛在的無限性，因為這會是矛盾的；凡是可窮盡的東西都是有限的。即便實際同時是在理解中，也必須通過「接受」的先後次序保證不可窮盡性。應該把無限性看作是現實的，把被理解的東西的現實同時性看作是無限的。人們還必須強調，這裏的論證純粹是在「被理解的」層面上進行的；根本就不涉及潛在無限的東西的本體論狀況的問題，比如數是不是「現實的」，或者數字是不是構成物。

在證明（上面被稱作第二個句子（結論）的）「結論」時，我們看到了一種與證明「前提」相似的論證結構。司各脫又一次從有限的情況出發，而完善性可以在這些有限的情況中不斷增加。這裏人們是從對一種理解來講是必要的理智的「力量」出發，還是從理解活動本身出發，都是一樣的；在這兩種情況中，被理解的東西愈多，我們愈與完善性有關。這裏的前提是，在增加的過程中不丟失任何東西，比如在理解活動中，把握的對象愈多，並不降低清晰性，正像在人類理智對更高的普遍性的認識過程中就是這樣；這裏說的「應用於」應該同樣是緊湊的，加法應該意味一種附加的「取消限制」（這個表達式無

非是要說明，當理智有能力「應用」時，對它不存在任何限制)。在這個前提下(按照第八個句子(結論)，這個前提提出現在上帝的理解中)人們可以從被理解的東西的無限性推導出活動和「力量」的無限性，因而推導出理智的無限性。

69. 這兩種反對意見使人們有機會補充和解釋這個證明。為了解第一種反對意見，人們可以依靠這樣一種認識：相同的「概念」(species)是許多對象(個體)的認識基礎。顯然這些對象的數量不能對理解的完善性構成任何意義，但是理解仍然堅持同樣的概念。這樣，反對意見就是反對這個證明所使用的方法，即增加活動，把它作為完善性。

在第二種反對意見中，種類概念和個體的關係重新起作用了。只要種類概念自身沒有任何數量限制，個體在種類中的數量就是「無限的」，也就是說是不可限制的，但這涉及上面說過的情況：只要通過一個種類概念把握了個體，個體的數量對於理解的完善性就不會有任何意義。唯有改變「形式確定性」(這要求另一個類概念)才會一道帶來其他方式的完善性，這樣，附加的證明方法在這裏就會是可運用的了。但是在已知的世界上，不同形式的種類的數量是有限的；還可以補充一點，在任何一個可能的世界上(這個世界必然是同樣有限的)，不同形式的種類的數量都是有限的。因此，沿着實體的形式確定性的至關重要的思路，不能推斷上帝的理解的無限性。

219

司各脫在闡述第一種反對意見的普遍性中駁斥了這種反對意見。他表明，他的證明即可以着眼於理解的活

動和理解的力量來表述，也可以着眼於理解的根據來表述。第二種反對意見引發了對種類概念與個體的特殊關係的探討。這裏司各脫援引了他自己的個體學說，<sup>14</sup>然而展開這個理論對於理解這個問題是多餘的。關鍵的問題是，反對意見是以一種個體學說為前提的，在這個學說中，個體與種類相對，是被消極地限定的；個體的特殊性並不取決於——對一切個體都相同的——種類形式，這種種類形式就是完善性原則，相反個體的特殊性取決於在一種對抗的、起限定作用的質料中的實現，這種質料並沒有使形式的完全可能性清楚地顯示出來。即使在這樣的前提中也必須承認，個體顯示出種類概念所不包含的確定性，因而與種類概念所表示的「共同」種類存在相比較，這些確定性具有積極的、是者性質的特徵。但是在這種情況下，也有通過種類概念窮盡不了的可理解性（這與人們如何從本體論方面思考個體化原理無關），而且一種包含這種可理解性的理解獲得了完善性。因此，即使人們相信在給定的世界上種類是有限的，仍然可以進行這種受到批判的證明。

220 如果人們想一想數和（幾何）形狀的例子，當然也可以擁護種類的非限定性這種思想。就像任何一個幾何圖形（三角形、四角形以及多角形）一樣，任何一個數都是自身的一個種類：司各脫發現，在引用的奧古斯丁的那一章中已經證實了對亞里士多德理論的這種普遍理解，這樣，沿着「形式確定性」的方向也給出了無限性，而上帝在認識的同時實際已經包含這種無限性了。這裏沒有

---

14. 他所引用的論辯無法得到準確說明：正文是《整理稿》，卷二，dist. 3 q. 1-6以及《論形而上學第七章》（*In VII Metaphysica*）、q. 13。

意義的是，當人們總是能夠假定存在着有限的實體種類的時候，涉及的是一種在數量的屬中偶性的「種類」；而只考慮實體種類是這個論證的一個錯誤。

70. 第一個證明從在上帝之外的可理解的東西的（潛在）無限性出發，並且由此得出理解活動，而第二種「方式」依據上帝的本性本身的可理解性。這種可理解性是一種對象，僅通過它就得到對所有對象的全部認識。第八個句子（結論）已經明確表達了這一點；司各脫則引用了第七個句子（結論），這個句子（結論）雖然不包括形式，卻包括事物，他這麼做大概是因為，那裏談論的上帝原因性，這種原因性在這裏起着重要的作用。

在證明作為「對象」的第一本性的無限性時，對第一和第二原因的關係進行了普遍的思考。這裏的前提是：任何東西也不能增加到無限的東西上，也就是說，無限的東西不因增加一種有限的東西而變得「更大」。因而反過來就是有效的：通過增加一種有限的東西而不變得更大的東西是無限的。現在人們似乎可以「簡短地推論」：由於對上帝由其本性而擁有的認識不能增加其他任何東西（這是第八個句子（結論）明確說明的，第七個句子（結論）也已經指出了這一點），因而這種本性就是無限的，按照司各脫所引用的亞里士多德的原則，<sup>15</sup>它首先在可認識性方面是無限的，然後在是者性質方面也是無限的。這個縮短的證明是會有說服力的，而且司各脫事實上最後也是以這種方式得出結論的。但顯然他所關心的是在證明的範圍內探討那種「增加」，只要第二原因產生一種

---

15. 參見《形而上學》，卷二，第一章，993 b 30。

它的現實獨特的原因性，由它就形成這種增加。

這裏涉及到把是者看作對象這種認識的原因性，而且恰恰在這一點上存在着第二原因完全獨特的、「觀看」  
221 中的作用方式。這個概念應該在司各脫關於「直觀的」認識的學說範圍內，與「抽象的」認識相區別地加以理解。在這種直觀的認識中，至關重要的是它把握了對象的存在，因而對象的出現作為原因引起它；相反，抽象的認識，即使是依據直觀的認識，也不依賴於這種存在。直觀的認識也是一種「進行理解的」、使用概念的認識，它在人的當下狀態無法達到個體性；它在我們這裏還依賴於感性，因而還不是任何純粹的「理性的直覺」。只要在直觀認識中能夠找到為我們的概念性辯護，這種認識在存在聯繫或在它那裏起作用的對象的出現就是一種突出的特點。顯然這種「觀看」是不可替代的，至少對我們來說或者在一種我們能夠進入的狀況中，它是不可替代的。<sup>16</sup>

正是這種直觀認識具有各種對象的上帝本性，同時對這種認識來說，任何東西都無助於說明它在某種程度上是可以理解的，即使在「觀看」中表現出來的出色的可理解性也不給它的可理解性增加任何東西。但是，只有當它的可理解性超過各種可確定的程度因而是無限的時，這才是可能的。下面將指出，對句子（結論）和證明的反對意見錯誤地認識了這種不相稱性。

71. 第一種反對意見的出發點是承認的「由原因引起的」

---

16. 尤其參見R. Messner, 《觀看和概念的認知：以司各脫為根據》(*Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*; Freiburg, 1942)；S. Day, 《直觀認知》(*Intuitive Cognition, a Key to the Significance of the Later Scholastics*; Saint Bonaventure, 1947)。

認識——關於「為甚麼」的認識 (propter quid) ——的優點；它假設，只有當這樣一種認識永遠擁有，因而在一種「第二原因」的情況下也擁有，司各脫的證明只承認第一原因所擁有那種完善性時，這種亞里士多德的和一般經驗哲學的學說才是可靠的，就是說，它假設關於被原因引起的事物的認識「在自身」不「增加」任何特別的東西。因此與第一原因的關係的特殊性就受到懷疑，而這種特殊性帶有對第一原因的無限性的推論。

第二種反對意見引證的是有限的東西的範圍內也能遇到完善性的優越性，這種優越性「包含」排在後面的完善性。因為它超越了它，任何東西也不能阻礙，一種人們可以相對稱之為「第一的」「在先的」原因已經包含了所有「在後的」第二原因所擁有的東西，因此，即使沒有第二原因的作用，第一原因也能產生這種作用（師傅讓徒弟幹一件活，他自己也能幹這件活，沒有徒弟他照樣可以幹）。這裏再次否定了與第一原因的關係的特殊性，這樣就無法認為無限性得到了證明。

222

只要從「是起原因作用的」絕對地推論「是」，第三種反對意見涉及的是這個證明的最後一部分。應該承認，「引起」上帝本性的認識不可能被「增加」任何東西，這樣就滿足了無限的東西這個概念。由於證明轉到在「是」中的無限性，因而同樣有效的是，關於「是」也不能「增加」任何東西。這裏，這種反對意見舉了一個有限的東西領域的例子。根據這個例子，在「起原因作用」的過程中，同樣不能「增加」任何東西，儘管如此，在「是」中卻出現增加活動或者至少這種增加活動是可以想象的，因為按照經驗哲學的觀點，太陽的作用是這樣的，它用光填充了一種傳播過程（空氣的「可透視的東西」，*diaphanum*）。

我們假定太陽的作用完全滿足傳播過程的吸收能力；在這種情況下，「在起原因作用的過程中」也不能再「增加」任何東西。假定還有第二個太陽也對相同的傳播過程產生作用，那麼在它這個過程中就不會引起更多的東西；但是它會在那裏，於是在「是」中就會有更多的東西。

這個例子看起來很不自然，但如果構思正確，它就體現了一種有分量的批評。這樣，就會表明，這個證明超越了限定它的界限是不對的。而且這樣一來，這個證明就會任意擴大。人們可以斷定地球在「是」中沒有給太陽增加任何東西，因為它在「起原因作用的過程中」沒有增加任何東西，這顯然是荒謬的。在「起原因作用」這裏與認識相關的評估僅僅是特殊的，不適用於絕對的「是」：很可能這是這種反對意見的意義所在。

223 72. 對第一種反對意見的反駁依據亞里士多德的原則，對於在推論中展開的、依據前後聯繫 (complexum：在此有普遍意義) 進行研究的科學來說，對對象的簡單理解總是基礎；對 Daß\* 的認識在對「為甚麼」的認識之前。於是得出關於（「為甚麼」）這種聯繫的認識不可能產生關於需要簡單把握的事物的認識，即使這種「被原因引起的東西」由於原因（就是說從一種在其他地方又是以簡單的理解為依據聯繫出發）而是眾所周知的。進行認識的東西和被認識的東西需要一種專門的相聚（在這個意義上引用了奧古斯丁的話），而在這種相聚由於相互在場，可以說由於「存在」而導致「直觀」的認識的地方，它是不可取代的。

---

\* 德語中從句的先行詞，只有語法意義，它後面跟的是一個完整的句子。——譯注

由此就得出，上帝的認識實際上是一種特殊情況；只有在上帝的認識中「不增加任何東西」，因此只有在這裏才能談論無限性。然而對於有限的認識來說，「由原因」產生的認識恰恰不具有我們的認識能夠擁有的所有完善性，相反當直觀的認識同時出現時，這種認識才是完善的。當反對意見聲稱這是從證明得出的結論時，它是有道理的。

但是對手並不滿意。由原因產生的認識的優越性是毋庸置疑的，因此它也一定能夠產生由第二原因引起的不太完善的認識：這就是——文中沒有說出的——新的反對意見的結論。

答案再一次強調了第二原因在有限的關係中的相對獨立性。這種相對獨立性在直觀認識那裏起很大作用，以致人們可以完全不考慮起原因作用這件事情：對於它來講，最需要的莫過於被認識的東西和進行認識的理智的存在。這就意味着，恰恰是在這種情況下，對於有限的第一原因不存在任何「本質的秩序」，而是只存在一種「偶然的」秩序；換句話說，當第二原因恰恰是作為第二原因產生作用時，第二原因就是一種第一原因。由此又得出，與絕對的第一原因的關係是唯一的。

司各脫在這個反駁中引用了他那獨特的關於直觀認識的理論，在他的著作中，他在許多不同的地方探討過這個理論。我們無法指出一個特別的地方，因此可以參見上面提到的文獻（參閱第70節）。

對文中增加的東西「考慮通過觀察的認識」(*puta visio eius*) 編排很麻煩；翻譯時盡量繞開與前面的更完善的東西(*aliquid perfectius*) (這在實質上是不可能的) 的聯繫。

224 73. 對第二種反對意見的反駁使用了 *eminenter* 和 *formaliter* 兩個概念。可以用師傅與徒弟的例子來解釋它們：師傅的完善性「本質地」並且「以優先的方式」恰恰包含了徒弟「作為形式規定」而擁有的完善性，因而這種完善性確定他是徒弟。很清楚，師傅不可能同時「在形式上」是徒弟，兩人的完善性因此而相加。當優先的東西——「第一原因」——是有限的時，情況總是這樣。這裏又表現出一種特殊情況，在這種情況下，這樣一種相加是不可能的；於是就得出無限性的結論。

結尾處關於「第一被原因引起的本性」的評論把這裏的路——並且由此出發，把整個關於第一和第二原因問題的討論——引向一種確定的歷史聯繫。只能在一種形而上學中概論，所有較低本性的完善性都包含在第一被原因引起的本性中，在這種形而上學中，上帝直接只創造了這個第一本性，在這之後，通過這個第一本性，上帝又創造了所有下屬的本性；只有當上帝能夠創造一個事物並且是必然地，也就是在一個發散系統中創造這一事物時，這種通過第一本性而傳遞所有事物的情況才是有意義的。對於司各脫來講，具體考慮的可能是阿維森納，在阿維森納那裏，這一特點是符合實際的。在那裏，十種發散依次發生，直到最後一種 *dator formarum*，於是它創造了物質世界並賦予它形象。在這類發散過程中，較低的層次必然完全被包含在較高的層次中，較低的層次完全起源於較高的層次，因而「給它不增加任何東西」，儘管一切都只是在有限的事物中發生的。但是這裏人們會問，為甚麼在第一個層次之後這個過程會繼續進行下去，因為所有完善性已經被確立下來了。考慮一種或然的意志是不可能的，因為如果是那樣，第一被原因

引起的本性就是多餘的；如果人們如此沒有根據地確立必然性，世界將變得不可理喻。只有當人們承認有限的事物相對於所有其他有限的事物的獨特意義並且把與第一原因的關係看作是一種特殊的關係，也就是說看作無限的關係——其彼此間的關係又像與創造意志的或然性的關係一樣——時，才會出現理智的答案。

在第二章的結尾司各脫已經在這種意義上強調了有限的事物的獨特意義（參閱第23節）；當然，可能的相關段落並不像人們按照指點所期望的那樣清楚。

74. 在駁斥第三種反對意見時使用了在反駁頭兩種反對意見時展開的概念手段。在這種聯繫中，人們認識到，對第一段的非常「技術性的」、本身難度很大的解釋乃是繼續討論至關重要的問題，即直觀認識的特殊意義。對於這種直觀認識來說，只有現存的東西能夠引起它；只有這種東西作為「這樣的東西」，因而「按照形式規定」有能力引起這種直觀認識。就像我們已經看到的那樣，這種從直觀上可以認識的東西相對來說是它的被認識狀態的「第一原因」，而其他原因一方面只是「偶然」在前的，另一方面只是單純地「共同起作用的」，沒有可以認識的東西的參與，「按照形式規定這些原因」是不能達到這一成就的。只有無限的東西可以僅從自身產生這一成就，因為甚麼也不能「增加到」它身上。由於它是無限的，因而也不會缺少這種特殊的原因性。

225

至此只是重新接受了證明的理由（參閱第70節）。此外，對這一理論的概念擴展說明，特殊的起原因作用的能力是以一種特殊的「是」為根據的；而這正是「按照形式規定的這樣的東西」這一措辭所表明的，這個措辭在*essc*

formale中被接受了(因而「形式確定的是」這個翻譯也被接受了)。因此，只有當第一原因恰恰包含着這個「是」，並且以「優先的方式」包含着這個「是」時，第一原因才能包含特殊的起原因作用的過程——這是得到承認的。

現在看來，太陽這個例子是錯的；它沒有涉及這個唯一重要的問題。這裏探討的根本不是一個作用範圍(passum)是否似乎被原因「滿足」並且窮盡了原因，而是作用是否能夠只由一種「按照形式規定的這樣的東西」產生。這樣就不存在任何第二個太陽具有競爭性的原因性，而只有在另一個「起原因作用」的方向上做某種「增加」，這種增加根本不在討論之列。因此，地球與光沒有任何關係，它是通過反對意見被引進來的，完全沒有道理。

75. 對無限的是者的第三個證明以理解活動、理智力量和實體性本性的「同一性」為基礎，這種同一性在前面的句子(結論)中得到證明(司各脫提到第五、第六和第七個句子(結論)；相關的本應該是提及第六、第七和第八個句子(結論)，但這肯定不是書寫錯誤而是記憶錯誤)。

226 這個證明的前提是，我們只是看作偶性的那種理解和本被證明為實體性的第一本性的理解並不擁有兩種「意義內容」(ratio)，這涉及的是同一種「形式確定性」。用邏輯的說法，「理解」這個概念是被單義(univok)使用的，人們可以證實司各脫在討論這個問題時(從本章的第四個句子(結論)開始)始終堅持這種單義性；否則他的證明就是無效的。

根據被我們看作偶性的那種理解可以獲得一種純粹起完善作用的形式確定性這個單義概念。作為這樣一種偶性，它是(最高)的屬「質量」的一個「種」(species)，眾

所周知這樣一個種概念包含一種可確定的物質因素——正是這個屬——和一種起決定作用的、規定形式的因素，即種差 (differentia)。完全是為其自身需要而必須堅持這個種差概念，或者更準確地說，堅持這種積極的內涵，而且絲毫不表現出把它作為一個屬的種差；也就是說，「絕對地」把握它所表示的完善性。這一點之所以可能，是因為屬概念並不包含種差概念 (否則這個屬概念將無法通過種差概念來區分)，種差概念是在屬「之外的」；種差概念並非必然地與屬相聯繫。

自然有一些種差概念含有與屬的聯繫，例如顏色的種差概念，也就是感覺性質的種差概念。在理解中不是這樣，而且表明理解與第一本性「同·」的證明恰恰指出了這一點。這裏，理解是實質性的，可以把它看作是逐漸變為另一個「屬」，實體的屬。在目前這段文字中，對大前提的證明所要駁斥的正是這一點。

在這裏有一個沒有擴展的前提，即「屬」，也就是範疇的劃分，總是表示了有限性；它是由此得出的，屬的歸屬性包含了可確定的東西與進行確定的東西之間的關係，因而包含了質料和形式要素之間的關係。進入範疇關係的東西總是有限的東西，偶然的完善性也是有限的。把偶然的完善性歸入一種確定的範疇，根據並不在於：一種附加的「形式」規定了這種完善性，納入一種確定的範疇，好像這種形式會使這種完善性更加完善：因為我們把偶然的完善性看作是起完善作用的形式確定性，而不是看作可以被確定的東西。只有在它自身中，在它的內容的特性中，才可以看出有甚麼，它作為起確定作用的要素適合這個範疇，而不適合那個範疇，因而它「限制」這個範疇。但是這樣就會得出，偶然的完善性

227 不能一會兒屬於這個範疇，一會兒又屬於另一個範疇。只要它是「有限的」，而且這裏的意思是：只要它在範疇排列的是者範圍出現，那麼它就只能總是在相同的屬中出現。只要一個情況就可以判定這種情況：如果我們的理解是一種質量，那麼任何有限的理解都必然作為質量的種出現。

如果在第一本性那裏理解是「實體性的」，那麼，這也不可能是在對實體範疇的歸屬性的意義上這麼說。這只能表明，這個概念完全不是在範疇的意義上被使用的，也就是說，它不指稱任何有限的東西。因此，如果這個理解是無限的，那麼與它一道，第一本性本身也是無限的。

這裏無限的東西是作為有限的東西的矛盾的對立面出現的，它和有限的東西構成一個析取，當證明一個是者不屬於另一個是者時，這個析取的一個支肯定是對的。但是這個析取在這裏不是作為前提假定的，而似乎是在證明的過程中製造出來的，因為從被證明為不是有限的理解出發，另一個支必然被確立起來。這樣根據這個證明就可以確定，所有範疇確定的是者都屬於有限的東西一方，因此「有限」和「無限」的析取體現了對整個是者的一種超驗規定，這種規定位於那種由範疇形成的規定之前。

此外，「絕對完善性」這個概念的超驗特性也顯示出來；因為理解只是許多可能情況中的一種情況，這些可能的理解對第一本性的歸屬性無論如何也要有專門的證明。這些概念的超驗性已經談論過了，這些概念不能在經驗領域中明確地加以確定，這一點也談論過了（參閱第53節和第58節）。與範疇相比，這些概念的優越性在於，

它們有能力上升到無限的東西中。在這種過程中它們很少失去它們的「形式確定性」，就像一種顏色——或者光的亮度——在其強度增加時很少失去這種確定性那樣。無限的東西中的「同一性」恰恰不光是說結束它們的同一性的，而是說在最高的上升中保持這種同一性：這就形成了無限的東西這個概念，在這個概念中絕不是所有乳牛都是黑的，而是多種多樣的顏色「在那裏」帶給它們所有形式確定性，同時又是同一的。

司各脫很清楚，與當時的人和前人佔統治地位的觀點相矛盾的恰恰是這種關於「純粹完善性」的理論，以及對與此相關的沒有歧義地使用這些超驗概念和不同形式的完善性在無限的東西中出現的理解。至少在這一點上他可以援引傳統，<sup>17</sup>即種概念——與屬概念相對——的可轉用性，也就是說可轉用到上帝，這裏他把真正的可轉用性留給了作為規定形式因素的種差概念。事實上，他與《亞歷山大弟兄大全》(*Summa fratris Alexandri*) 的觀點是一致的。該書是方濟各會的第一部大型神學基本著作，哈勒斯的亞歷山大(Alexander von Hales)以具有決定性影響的方式參與了這本書。<sup>18</sup>

228

76. 對於剛剛進行的證明，也就是第三種方式的證明，司各脫說了一個「反過來」進行的證明，在這個證明中，他論述了偶性和實體概念。從理解與第一本性的「同一性」出發，實際上表明，能夠從理解出發，同樣能夠從第一本性出發進行證明，因此這裏的思路不必超出上述內

17. 《整理稿》，卷一，d. 8 pars. 1 q. 3: n. 47，也名為對「古代博士」(antiqui doctores) 的證明。

18. 參見Quaracchi版本，卷一，頁507-508。

容(第75節)的解釋。

在此也可以指出，構成整個「第三種方式」背景的「絕對完善性」的理論根本不能作為理由來使用；相反，在這裏提出的思路中卻可以看到這個理論的一種理由。

顯然這裏又使用了「實體」這個概念，這個概念和「實體範疇」這個概念相區別。「實體」這個主題過渡到「第四種方式」，它在這種方式中起着至關重要的作用。

77. 第四個句子(證明)可以被認為是第三個句子(證明)的推廣，這種推廣與「反過來」的方式聯繫得特別緊密：第一本性不僅與它的理解同一，而且與所有適合它的「形式確定性」、完善性或「事態」同一，這種「同一性」是證明的基礎。因此這裏涉及到本章第一個句子(結論)(參閱第50節和第51節)已經證明的第一本性的本質簡單性。那裏已經指出，在這種簡單性中無法找到任何區分屬、種和種差的基礎，無法找到任何範疇分類的基礎。現在需要證明的是，只有第一本性是本質上無限的，這種簡單性才是可以想象的。

229 提出證明的這兩種論證以不同的術語改變了相同的思路。核心是，在任何實體或在任何「真正」存在的事物(是者性質，事態，形式確定性：entitas, realitas, formalitas；所有這三個表達式都可以同義地使用)那裏都有一些存在，它們與其他存在共同擁有這種「真正」存在的東西，還有一些存在，它們使這個存在的東西與其他存在的東西相區別。在一種簡單的東西那裏，共同的東西和區分的東西必須互相「包容」，必須是「同一的」。但是如果涉及有限的存在，這就是不可能的，因為在這種情況下它們就是起限定作用的、劃分界限的因素，只有

在活動和潛能、形式和質料、屬和種差成為「一」的意義上，這些因素與由它們確定的是者才是「同一的」。這裏存在着相互聯繫，也就是範疇分類，而這種分類與簡單性是相矛盾的。

只有無限性允許把按照形式確定性而區分的眾多完善性賦予第一本性（我們可以從這些豐富的完善性證明第一本性），並且仍然堅持第一本性的——同樣被證明了的——簡單性和所有對它規定的「同一性」。這樣就很清楚，「無限的是者」這個概念確實是理解上帝在其豐富的完善性中的本質的關鍵所在。

司各脫通過回顧評論結束了這個證明，儘管他的評論表述得很謹慎，但是它確實用四種已經提出的方式確切地反對後面幾種方式。

78. 第五個句子（證明）採用了等級秩序的方式，它以第一的東西這個概念為依據，這個概念在第三章裏得到闡述並且在第四個句子（結論）的「補充說明」中得到有效的表述——並且得到對所有三種本質秩序的有效表述。有一個在先的東西，這與第一的東西是矛盾的（參閱第33節）。由此就得出這裏提出的這個證明的大前提，然後小前提斷定：有一個在先的東西，因而在優先秩序中一種更完善的東西這與有限的東西是不矛盾的。

這樣一種更完善的東西是一種無限的東西，按照通常的觀點，這種無限的東西「超出所有可以給定的關係範圍，超過」任何有限的東西，這裏只須指出，無限的東西這個概念所指稱的內容是「可能的」；換句話說，這個內容與以本質的方式理解的是者（第一的東西這個概念就是在循着這個思路提出來的）是不矛盾的。這裏談論的是

230 「強烈的」無限的東西；這指的是那種完善性的上升，正像在「亮度」的例子中可以見到的那樣：它保留在本質的方向上，而這種本質似乎是內在生長的（這與來自外部的增長不同，比如物品或不同種的事物的增加）。

本質性概念的不矛盾——恰如這些概念的矛盾一樣——就在於，由它們所表明的本質內容 (rationes) 是相容的或不相容的，對此負責的不是別的，正是這些本質內容本身。這個證明之所以存在，只能存在人們「進一步解釋」這些本質內容；這是可能的，人們只要指出更熟悉的東西就行了，通過更熟悉的東西可以澄清成問題的本質內容。但是最終關鍵在於，要根據內容本身來「理解」矛盾或不矛盾；對「顯現出來的」，由自身而顯示出來的東西的觀察一定會為人們提供判定。

在這種意義上就可以理解司各脫的困難了。「是者」或「是者性質」（本質意義上的「是者」）所意味的東西是無法進一步解釋的，因為這裏談及的是絕對第一的概念。而無限的東西這個概念則不同：它的本質內涵是由有限的東西規定的，因而它必須由有限的東西來解釋，而且它僅僅是在對有限的東西的否定中「顯示」出來的。無限的東西不是由自身而顯示出來，它不是在一個肯定的概念中直接被把握的。因此，無限性與是者性質是不矛盾的，這一點也不是通過直接觀察「正在顯現的」事物本身而認識的。

回顧一下前四種證明方式，人們就會承認，那裏始終在利用一個與無限的東西相關的否定的概念進行研究；這個概念是由否定在一個是者那裏的有限的東西的特徵而產生的，而這個是者的是已經得到證明，因此不矛盾就不成問題。然而在這裏，證明一開始就要求首先

解釋不矛盾，因為不矛盾體現了一種證明基礎。但是，現在來看，一種先驗的證明是不可能的，而直接認識無限的東西的肯定內容也是不現實的。

司各脫把人們在這種情況下能做的事情稱之為 *suadere*，字面上講就是「勸告」，也就是勸告讀者，讓他向自己的認識提出詢問，甚麼東西反對或贊成所探討的本質內涵的不矛盾性。人們在此可以（如果理解正確的話）談論「可能性」；基於這個詞的附帶意義，這裏把 *suadere* 翻譯成「理解」。司各脫對此提出了五個論證（頭兩個論證處於抉擇當中，他一開始講的就是這種抉擇），要在「經濟原則」的意義上來理解這些論證的共同基本特徵，我們在第二章的第十五個句子（結論）（參閱第21節）第一次遇到這個「經濟原則」：沒有任何理由會迫使我們假設「是」與「無限的」是矛盾的；如果存在着矛盾，難道肯定不會在甚麼地方「顯示出」這樣一種理由嗎？

231

論證以這一原理開始，然後闡述在甚麼地方不會顯示出矛盾：

一、有限性不屬於「是者」的本質內涵（人們可以補充說道：「是者」乃是一個絕對簡單的概念，除了「名字」所表達的特點，這個概念沒有甚麼別的特點）。

二、「有限的」不是與「是者」可交換的超驗規定；屬於 *passiones convertibiles* 的東西是我們熟悉的（即 *unum, verum, bonum*），我們可以不費力氣地把這些規定看作為對是者的規定。

這裏提到兩種情況，其中一種情況必然會有「矛盾」；但在那裏甚麼也沒表示出來。

三、如果在量這個範疇中存在着一種無限性，也就是說，在部分的先後次序中存在着一種無限性（例如在數

列中，還有在向無限發展的時間中），那麼完善性中的「同時性」就不會是矛盾的（這裏錯誤地複述了《整理稿》的行文，但是意義還是靠得住的）。

四、「質量的無限性」可以指無限可分性。對質量產生作用並因而是更完善性的力量，與質量是相應的，而「無限性」也肯定能夠以自身的方式與這種更完善的力量是相應的。

五、在認識潛能的第一個對象那裏，一種矛盾肯定會立即引起注意。聲音的情況就是這樣，聲音是聽覺的第一對象：一種不和諧的聲音是不會聽不到的，它損害耳朵。理智的情況有甚麼不同嗎？當理智是矛盾的時候，當它與它所有第一概念相矛盾時，難道它不會認為一種無限的是者這個概念是不可忍受的嗎？

但是任何理智都不會在無限的是者中發現矛盾，相反，無限的是者對理智來說是最完善的、可理解的東西。最後這個陳述與下面對ratio Anselmi的討論聯繫起來。

232 79. 司各脫假設，由於安瑟倫的《獨白》，上帝的證明是他的讀者熟悉的。在此需要回想一下，安瑟倫的證明是分兩步進行的：他說明了一個上帝的概念——「這樣的東西，除他外再不能考慮更偉大的東西」，上帝的否認者也會一道得出這個概念，因此，這個概念就在「他的理智中」。然後他指出，在這個概念中所考慮的東西只有在被考慮為存在着的時候，才得到「正確的」考慮：絕對的是比理智中的是乃是「更偉大的」，因此，「最偉大的」東西就只能被想象成是存在着的；假定它不存在，這會是矛盾的，因此這是不可「想象的」。所以上帝存在，而上帝的存在只會被一個「傻瓜」懷疑，他不「思想」或者不知道

自己想甚麼。

促使司各脫恰恰在這裏討論安瑟倫的論證的，顯然是安瑟倫作為出發的「可考慮性」；就像司各脫指出的那樣，安瑟倫的論證是關於「最高可考慮的東西」的論證，而到目前為止所談論的恰恰是一種（在優先的意義上）最高的、無限的是者的無矛盾性或可考慮性。安瑟倫沒有談論無限的東西，另一方面，他這種上帝證明也沒有甚麼特別意思（這個證明早就提出來了）。但是，司各脫似乎仍然認為這是一個很重要的證明，它表明，安瑟倫選擇無矛盾性作為論證的基礎，而這種矛盾性正是他所努力研究的。安瑟倫的表述在技術上當然是不能令人滿意的，他證明的步驟是直截了當描述的，為此需要另一種措辭。「潤色」(coloratio) 必須給論據新的「特色」，必須按照司各脫的方法給這個論證「上色」，因而「潤色」。

為了這個目的，司各脫在安瑟倫對上帝概念的「描述」文字中兩度加進了「沒有矛盾」(sine contradictione)。在第二次含有一個精確的說明，他通常認為這種精確說明對「第一的東西」是很必要的：最偉大的東西只能是那樣的東西，超出它而設想一種更偉大的東西將會是矛盾的。但是，最偉大的東西恰恰以此滿足了無限的東西這個概念（在第一的東西那裏則不是這樣），即使沒有明確說出這一點。正是在這種情況下，引入「如果這樣考慮沒有矛盾的話」(cogitato sine contradictione) 是很重要的；它描述了這種思想的條件，在第五種「方式」的聯繫中一直在談論的正是這種條件。安瑟倫當然假設這個條件得到了滿足。

司各脫簡短地解釋了甚麼叫一個思想活動包含一個矛盾。在這類情況中涉及的不是一個對象的一種思想，

233 而是思想活動的兩個對象，它們彼此相互對立並且無法達到統一；這種思想活動「意味着」不可思考的並且「是」不可思考的。——這裏人們會發現，在司各脫和安瑟倫那裏，「思想活動」基本上只是一種「關於某種東西的思想活動」；只要司各脫與優先性一道來談論「可思考的東西」，即談論這樣一種對象，它並不被認為必然屬於思想，而是在被思考之前得到「本質的」規定，他就通過這個術語清楚地表達了這一點。

後者還不是安瑟倫的思想，因此當司各脫把第一個論證步驟表達為這樣一種通向「本質的」的步驟時，他對這個步驟就作出了決定性的改變。然而，當證明思想是關於「某種東西」的思想時；這個步驟就已經做出了。只要情況是這樣，它就表明了「是者」的意義或本質內涵。是這種情況，因為理智似乎在這種「最高的可考慮的東西」中「得到安寧」，因而可以確定，這種最高的可考慮的東西屬於那種「是」的範圍，理智就是通過這個是，如同通過它的「第一的」對象一樣，得到規定。——在此人們必須盡可能剝去這種「安寧」的圖像內容的外衣。「安寧」是一種狀態，在這種狀態中運動停止下來；最高的可考慮的東西是這樣一種東西，超出它理智將不再能夠「運動」。因此基於這種「描述」，下面的情況也適用於最高可考慮的東西；理智在它達到「最高的」安寧並且發現它的「最高」對象性。這裏可以看出，上一節結尾（參閱第78節）說的是甚麼：「最完善的可理解的東西」是在「最高的可考慮的東西」中顯示出來的。

在第三章的第三和第四個句子（結論）中，司各脫有一種思路是從不可被原因引起性推導出第一的東西的存在。而在這裏司各脫用這個思路補充說明了第二個證明

步驟——從理智中的是到存在的是，這與安瑟倫的論證沒有任何關係，它完全屬於司各脫。但是他仍然可以證明安瑟倫的結論是有意義的，即現實中存在的東西比理智中存在的東西更偉大。他對此的說明解釋讀起來就像是預先駁斥了康德關於一百個塔勒的例子，存在並不給塔勒的概念增加任何東西；重要的是這樣的增加，它使口袋中的一百個塔勒超過只是想象中的一百個塔勒。

第二種「潤色」只涉及第二個證明步驟，很有司各脫的特點。它以直觀認識和抽象認識的差異以及前者的優點為前提，關於這一點在第二種「方式」中已經談論過了（參閱第72節）。這裏沿着「可考慮性」尺度的增加成為論證的核心：通常可考慮的東西必須是「可觀察的東西」，存在不屬於這個概念。可以最完善可認識的東西只能是一種存在的東西。——很顯然這樣一種思想在安瑟倫那裏是沒有的。

總之可以說，司各脫是在一種上下文中接受安瑟倫的論證的，在這種上下文中，他研究的是最偉大的東西——無限的東西——無矛盾的可考慮性，他把這個論證當作證明或例子來使用，它——按照相應的「潤色」——適合於支持他關於無限的東西的「最完善的可理解性」的論證（參閱第78節結尾）。借此機會他為整體論證提供了得到技術改善的面貌，這種面貌在他展開思想的文字中並不起獨特的作用；但是它可以顯示，司各脫賦予這個論證或者至少賦予它的開始部分以積極的意義。

但是需要指出，在司各脫的解釋中，對coloratio Anselmi的說明不是完全的，它的影響範圍，司各脫對它的興趣，以及它在上下文中的作用等方面，通常都被過高估計了。按這裏主張的觀點來看，它絕不是在全部聯

繫中完全不可或缺的核心部分，首先不是組成司各脫的上帝的證明的不可缺少的部分。只要在安瑟倫那裏明確表達了超過一切限定的、有限的東西的活力的精神，它就屬於對「無限的是者」的探討，這種活力的精神在「最偉大的東西」、最高的可思考的東西的思想中得到安寧，這種最偉大的、最高的可以思考的東西不會再受另外一個東西的限制；這樣安瑟倫就說明了——即使仍然需要解釋——無限的東西的可理解性。

80. 按照在優先秩序中的「方式」現在開始進行第六個證明，即證明在目的原因秩序中的第一的東西的無限性。如果說第五種方式還局限於通過我們的理智而達到的無限的東西的可理解性，那麼現在則要同時觀察我們的意志的目的。就像理智總是可以考慮比有限的東西更偉大的東西，意志也可以追求和喜愛一種超過所有限定的、有限的目的的目的，自由意志可以完全從自身出發做到這一點，而不必像一種「規約」那樣需要特殊的準備，也沒有甚麼難以克服的困難。只有在這種無限的目的中，意志的活力才能得到安寧。

我們在我們的意志活動中把無限性體驗成對意志對象的歸宿，體驗成對善的東西的歸宿。由於這種無限性又是與「是者」可交換的規定，因而由此又得出「是者」與「無限的」是不矛盾的，而這種不矛盾性本應該是第五種方式中證明的依據。人們可以補充說，對意志活動的不可限定性——一種意志活動本性就有的、驅動它的活力的「傾向」——的體驗肯定比一種「最高的、可思考的」的思想更清楚。大概正因如此，司各脫在此可以做簡短的表達，甚至把結尾的評論當作修辭學問題來表述。

81. 第七種方式接受了證明「第一本性」時還剛剛開始的作用原因的秩序，並以此結束了對「無限的是者」的系列認證。在附加的、被拒絕的論證中，第一個論證屬於作用原因性秩序（參閱第87節）。只有在《整理稿》的相應文字中未出現的最後一個論證才尋求另一種途徑。

司各脫發現在亞里士多德那裏（在他指出的文字中）已經「談到」這第七種方式。事實上，引用的論證只是出現在一種詢問第一推動者的「尺度」的研究的上下文中。這種研究表明，第一推動者不能有廣延意義上的「尺度」：不具有無限的尺度，因為這會是矛盾的；不具有有限的尺度，因為他在無限的時間中運動，這就是要求一種無限的力量，而一個有限的東西是不可能有一種力量的。

因此司各脫有理由引用亞里士多德的觀點。然而亞里士多德只談論無限的力量（或「潛能」，一如為了術語的一致性而採取的翻譯），而不談論一個無限的是者，後一個概念對他來講是陌生的。他的論證也受到宇宙學信念的支持，即宇宙的運動（這基本上是指天空的運動）是「永恆的」，就像它在其中發生的時間一樣，是無始無終的。

這個證明的缺點在於，它依賴於宇宙學命題，而司各脫當然不會接受這個命題。因此這個證明被「潤色了」：前一個句子說的不應該再是實際的「運動」，而應該是「能夠運動」。這樣，在事實斷定的位置就出現一個關於「本質」規定的表達，這種表達是從事實斷定直接得出的（如果人們接受這個斷定），但是如果人們懷疑世界的實際永恆性，這個表達也是可以接受的。當然還存在着如下假設，即這種懷疑不是在物理學的層面上發生的，而是出於對在時間中創世的信仰，這種信仰把時間的宇宙開端看作是事實，而不是必然地看作宇宙之內的本質

236 條件。因此，對時間的宇宙開端的信仰也可以指一種運動，這種運動從自身出發不需要任何在時間中的局限性。司各脫就這樣（如果人們想這麼說的話）拋棄了亞里士多德的「世界觀的」立場，但卻不必放棄他的物理學原則。

在對前一個句子進行這番「潤色」之後，對論證的結論也需要進行改造，這樣才能使中間環節顯露出來，通過這些中間環節，作為第一推動者的本質規定的「力量」的無限性才會變得清晰起來。第一次潤色的重點是，第一推動者「從自身出發」可以產生無限的運動；因為它是「第一的」，所以其他推動者不能給它增加任何力量，因此它必然總是並且「同時」在它的整個無限性中擁有這種力量。但是擁有無限力量的東西必須被看作是「無限的是者」：於是就會得出努力追求的結論，司各脫在說明反對意見之後（參閱第84節）將詳細說明這個結論。

第二種潤色試圖從作用的角度說明力量的無限性，並且是在與第一種證明方式相似的條件下說明這一點。第一種證明方式是從理解的對象的無限性出發的（參閱第68節）：在無限的運動中存在着無限的作用，所有這些作用都必然包含在第一推動者起作用的能量中；因此這種起作用的能量也必然是無限的。

82. 應該對亞里士多德的論證的這兩種潤色提出反對意見。但是這些反對意見並不涉及已經改變的前件，它們也不屬於下面（參閱第83節）才有機會發言的反對者。司各脫考慮更多的是一些獨特的疑問。這些疑問使人想起那些在第一種證明中已經討論過的、首先涉及以下方法的問題（第69節）：通過系列部分（活動，完善性）相加而達到一點，在這一點上必然超過無限的東西。這裏相加

原則是在一種運動的結構中出現的，這種運動是在時間中發生的，而時間的因素原則上講又是一樣的，因此在這種秩序中已經假設了運動和時間中的無限性，因而假定了運動和時間是無限持續的。這種無限持續性毫無疑問適用於第一推動者；然而，是的那種無限性在強度意義上應該意味着完善性嗎？

這一點本來是應該得到證明的，但是無法反駁的例子卻對此提出異議：如果白色的東西持續得更長久，它就不會是更完善的，也就是不會「更白」了；這樣它為甚麼應該是起推動作用的力量呢？推動者的永恆持續，它「由自身的運動」可能得到證明；但是這種持續與一種任意的有限的持續並不是原則上不同的。因此「潤色」的最後一個命題肯定受到質疑。 237

由於類似的原因，結論的第二種措辭也受到質疑，「第二種潤色被消除」。正像例子所表明的那樣，同類作用的依次相加不能得出完善性的增加：一種能夠同類繁殖的生物，可以依次重複繁殖，但是由此自身不會獲得某種增加；如果它無限長久地「存在下去」，它就能夠始終產生無限多作用，但它的完善性不會有任何增加。這種模式肯定符合種的界限，它知道在這些界限內有一種「按照數目」（而且只是處於「偶然」排列的次序中）的無限性。儘管如此，這種模式恰恰涉及至關重要的一點：「哲學家們」——具體地說就是亞里士多德及其那些站在物理學立場上的非基督教的、希臘的和阿拉伯的追隨者——在他們的「永恆」世界中不允許任何其他的無限性，而只允許那種「按照數目」的無限性；種的數量在他們看來原則上是有限的（如同上述那樣（參閱第69節））。

司各脫也不認為通過改造宇宙學理論而達到種的無

限性這種觀點是有效的。天體由於大小不同以及由此形成的不同轉速而產生相互運動，這種運動在亞里士多德的世界圖像中被看作是「在月亮之下」世界的多樣性的基礎；因為對於這個「之下」的宇宙的任何一個點都有一個不同的「位置」，一種使最初在第一天體所接受的推動力傳遞出來的不同方式。如果一些天體運動是不可比的，由此就可以得出，在無限的東西中一些情況也是不能重複的。因此可以考慮一種種的無限性，此外可以又把這種無限性看作是一種相繼次序，通過修正前面提到的例子就會證明，這種次序在質上是有限的。但是司各脫沒有花費力氣對此加以反駁：無論如何，這種觀點和亞里士多德的觀點毫無聯繫，在此探討的正是亞里士多德的觀點，而且這種觀點支撐着他的論據。

83. 最後表達了反對者的意見。我們發現他站在亞里士多德一邊，或者更準確地講，我們發現他從亞里士多德出發，捍衛借助「潤色」而獲得的對「無限的是者」的論證的有效性。他向司各脫提出兩個問題（或者說司各脫讓他提出兩個問題），這兩個問題與證明第一的東西的無限性的頭兩種方式相聯繫。從反對意見——這些反對意見在《整理稿》的相應文字中沒有出現——可以看出，前面的開始部分實際上包含着司各脫的積極思考，而不包含任何反對者的反對意見，這一點在《整理稿》中並不十分清楚。

問題是很清楚的：如果司各脫在第一種方式中，由於第一的東西的本質引起對無限多的東西的認識，因而司各脫得出第一的東西的是乃是無限的，那麼當是被無限多的東西引起時，為甚麼司各脫不允許這個結論呢？——

在第二種方式情況也是這樣：如果被認識狀態的全部原因作用是足夠的，為甚麼是的全部原因作用對證明不應該是足夠的呢？為了強化這些問題中的論證，這裏指出，至少在一種情況下，也就是在「下一個本性」，即第一個被創造出來的本性的情況中，第一本性是全部原因，而第二原因性不能起任何作用。

這兩個問題都假定了創造的種的作用原因性，而沒有假定在一個整體上沒有被創造出來的世界中單純的「推動力」，從這點來講，它們並不是「亞里士多德式的」。作為這種見解的例證，可以再次提到阿維森納，他的世界是「永遠被引起的」。在這個前提下，這些問題使人們產生一些印象，好像在司各脫面臨「本體論的深刻維度」的地方應該批評他的證明有點「諾斯替學說的狹隘」。

84. 回答對第一個反對意見的問題是以某種對話的方式進行的，這種對話顯露出司各脫最終認為是可靠的見解。

一、第一個回答又一次強調了在無限性證明中甚麼是重要的東西：完善性的「增加」是通過「相加的」過程達到的，因為在這個過程中涉及各有獨特意義（也就是在「形式確定性」意義上）的完善性。於是，重要的是無限的東西的「同時性」，這種同時性存在於上帝的認識的現實性當中。在能夠起原因作用方面，這種「同時性」不是在同樣的意義上存在的；相反，我們只確定起原因作用的相繼性，而且必須要證明的是在相繼性的位置上也可能出現一種恰恰是起原因作用的「同時性」。

二、對此可以反對說，正是這種相繼性可以從作用的本質條件進行解釋，而且它並不證明缺乏能夠起原因作用。黑與白不能同時被原因引起，也就是說不能作為

239 「黑色的白」或「白色的黑」被原因引起；它們由其自身、其本質而是矛盾的。然而原因很可能內在地「同時」具有獲得黑和白的能力；可以說，這種原因，就其所能起的原因作用而言，可能會「同時」引起黑和白，而按照它們的本質，只有一種相繼性才能引起它們。

實際上這是有說服力的，並且消除了依據運動效果的必然相繼性的反對意見。

三、由此這種回答產生一種新觀點。它指出第二原因的獨特意義，這種意義基於它所特有的形式確定性而起作用，但是這種作用並不立即轉化為第一原因性。人們可以想一想同類事物被產生出來時的情況，或者想一想人的生產活動。從第一原因能夠起原因作用並沒有證明這一點包含了這種特殊的第二原因性，也沒有證明第二原因不是必然的；因而沒有證明第一原因是無限作用的「全部」原因，在這個意義上它具有「全部」起原因作用的能力。

四、針對這一點現在利用一種「區分」進行論證，這種區分使用了我們在相似的運用中已經見過的eminenter和formaliter這對概念（參閱第73節）。可以認為已經證明，在優先意義上的第一原因一定會包含所有原因性，包括那種第二原因所特有的原因性。然而還沒有證明，只要第二原因在形式規定性的意義上有獨特意義，第二原因性就沒有「增加任何東西」。但是，這個論證支持這一點並且強調以下積極的結果，即無論如何可以在優先的意義上說，即使無限的東西實際上只能相繼被原因引起，第一原因也「同時」包含無限的東西的起原因作用的能力。

五、司各脫用這個命題似乎最大限度地達到了從亞

里士多德的「結論」所能積極表述的內容；這是最後的「潤色」。他自己現在進行積極的論證並且利用「優先性」和「形式規定性」的關係：優先的東西以一種更高的方式包含了形式規定性，因而即使它不把形式規定性的完善性當作形式規定性，它也擁有這種完美性；如果它把形式規定性的完善性當作形式規定性，它自身就不會是更完善的。這樣這個論證就是以假設的方式展開的：如果第一的東西「同時」在形式規定性的意義上擁有原因性，立即就會推論出第一的東西的無限潛能。然而，第一的是在更高等級的意義上「同時」擁有所有原因性的，也就是說比它在形式規定性的意義上「更」擁有原因性。於是就更可以推論出一種無限的潛能，不是純粹持續的意義上——這會是「廣延的」，而是在「強度」意義上，也就是說，這種無限的潛能是一種內在意義上的無限的完善性。 240

85. 這個證明留下了某種不快。如果拿它與基於理解的無限性的證明相比較，它就是落後的：「無限的潛能」在其作用當中始終與第二原因性密切相聯，這種第二原因性在上帝的理解中是完全多餘的。在這裏被證明的絕不是天主教徒所理解的上帝的真正的全能。

司各脫以不同方式說明了在「天主教」、因而在神學的意義上，全能是甚麼意思。<sup>19</sup>接下來對這段文字有一個補充說明，它把證明的不快表達出來。對於在「強度」意義上的無限性——那裏就是這樣講的——的結論，其實還需要證明，第一原因是它的無限作用的「全部」原因，這種「全部」原因不需要一個第二原因。「天主教的」全能

19. 主要段落：《整理稿》，卷一，dist. 42 q. un.；《自由論辯》，7。

概念所講的正是這點：上帝可以直接產生所有可創造的或「可能的」事物，他不需要其他原因一道起作用。（必須嚴格理解這個規定：全能並非無視在被原因引起的事物本身存在的條件，例如，他不能創造出黑色的白或創造出一種沒有聯繫點的聯繫；他只能排除和取代各種其他原因性。）但是這種直接性沒有得到證明，司各脫認為它是不可證明的：沿着作用原因性的思路進行論證並沒有比這裏提出更多的東西，如果有人想由此證明全能的直接性，但願他能指出這種直接性——如果他能的話！他將會（如果他能的話）來自給這篇論文補充一個關於全能的「結論」。需要指出的是，事實上存在着一個提出這種結論的補充說明，它緊接這一章第五個句子（結論）中對第一的東西的或然原因性的探討；如同第七個補充說明一樣，在說明過程中和結尾充滿了疑難，無疑它不屬於正文部分。

此外，這段補充說明還指出，「優先性」與「形式規定性」的關係給證明帶來了困難。儘管在優先的意義上存在的完善性恰恰作為形式規定性的完善性是更高級的，但是，這兩種完善性一起則「超過」了任何一種單一的完善性，這兩種完善性一起超過了那種在優先意義上存在的完善性。這裏，人們可能會想起第二種無限性證明，這種證明的根據恰恰是：通過形式規定的東西不能給優先的東西「增加任何東西」（參閱第74節）。

這就是補充說明的表達。在正文中，司各脫滿足於提到一篇曾計劃要寫的論文《論信仰》，在這篇論文中本來要探討關於全能的信條。但是他認為有必要再次以一句話概括一下結果。這句話本身相對於前面一段結尾處的措辭（參閱第84節）並沒有提出任何新東西，但是它使

下面的解釋有機會證明它的影響。仍然需要說明的是，第一原因並沒有被證明是它無限作用的「全部」原因，而且這是一種對它無限能夠起原因作用的反對意見。司各脫的令人驚訝的回答是：這一點沒甚麼關係，因為第一原因不會因為有這種反對意見而比沒有這種反對意見更完善；重要的只有一點，即它恰恰是「第一」原因並擁有一切屬於這種原因的東西。

這是由兩個理由證明的（二者都以tum開始）：一、為甚麼需要「那兩個原因」，也就是第一原因和共同起作用的第二原因呢？不是為起原因作用的更高的完善性；如果是這樣，那麼通過媒介而被原因引起的東西「被傳遞」愈是通過第二原因性的媒介被原因引起，愈是遠離第一的東西，它也就必然會是完善的。相反的情況才是有效的：「哲學家的」——在這裏可以列舉亞里士多德、阿維森納、阿威羅伊等——以第二原因的共同作用中所解釋的恰恰是一種作用的不完善性，因為第一的東西本身只會直接產生一種完善的作用。因此無論第二原因給第一的東西「增加」甚麼，無論如何也不會是一種提高第一的東西完善性的完善性。——二、沒有爭議的是，對完善性的佔有在優先的意義上比在形式規定性的意義上更高、更完善。因此，如果第一的東西在形式規定性的意義上佔有這種完善性時（假設這是可能的），那麼這對它會是降低它的完善性。甚至在這裏也不容易理解，附加的完善性應該如何適合第一的東西本身——除非人們能夠證明被信仰的所擁有的全能能夠起原因作用的直接性，而且能夠證明這種全能——人們也許可以在司各脫的意義上補充說——並非真正「超越」自身已被證明是「無限的」東西。但是這裏說明的似乎就是這樣——司各脫總是

十分審慎地表達自己的思想。

在第二個反駁中一般地引用了亞里士多德的觀點，我們無法準確指出相關的地方；但是可以參閱《形而上學》卷十二。<sup>20</sup>

司各脫接着又簡短回答了第二種反對意見的問題，這一問題與第二個無限性證明相聯繫（參閱第83節）。段落可能不完全，但是不能要求在一些注釋中發現的補充說明是真實可能的。儘管如此，在司各脫的意義上這個論證仍然可以說是正確的：即使人們假設，第一原因是「整個」原因——這一點沒有普遍得到證明，而只需適用於第一被創造的、最高的本性，也不能從必然是有限的作用中推導出無限性的結論。這裏無法得出在第二個無限性證明中得出的東西，即第二原因「不增加任何東西」。

86. 下面的論證仍然屬於由作用原因性進行的無限性證明。但是它試圖提出另一種開端，這個開端應該實際上導致上帝無限的起作用的權力：上帝「創造」了有名有姓的東西：它「由不是者」引起一切，創造活動的兩端乃是「是者」和「不是者」，在它們之間有一個只有無限的作用潛能才能克服的無限距離。

司各脫解釋前提的那些話在語法上是比較難的（可以不用這裏選擇的方法而用另一種方法分析它、翻譯它）。但內容卻是清楚的：如果「由不是者」的創造表明，「不是」在持續過程中處於「是」的前面，因而如果接受被創造的東西的時間開端，而「不」乃是在這個開端「之前」的，那麼這就是相信「由不是者」的創造是真的。然而也可以

---

20. Aristoteles, 《形而上學》, 卷十二, 第七章, 1027 b 28-34。

在阿維森納的意義上理解「創造」，在時間上，他不認為「是」在時間上是以「不」在先的，但是他認為「是」「按照本性」乃是在先的；這就是說，一種排在上帝之後的本性恰恰不是來自自身，而是來自上帝的；從其自身出發，它乃是「不是者」，對它來說，除上帝引起的東西以外，不存在任何前提。這至少適合於第一創造出來的本性；在那些居於這個本性之後的本性中，第二原因性起一定的作用。

這樣，我們就已經進入證明：對前提的理性證明階段，這種證明以第三章的第十九個句子（結論）為依據。那裏證明凡自身不是第一的東西，則完全依賴了第一本性；由此則滿足了阿維森納意義上的創造概念。此外還證明有理由把「被作用」這個概念用到這種「創造」上：在第二章第五個句子（結論）中就已經表明，這裏不包括一種需要有確切兩端「變化」，正如這兩端在創造這個概念中是不存在的一樣。 243

因此前提表明在哲學上是可靠的，但這毫無用處。關鍵在於是否必須把「是」與「不」的距離看作是無限的。對此持肯定態度的情況是，不能指出任何「距離」；在這兩端之間沒有「聯繫」，沒有與一種有限確定的潛能的一致性，唯一一種無限的能量似乎有能力從不是者獲得是者：這就是托馬斯·阿奎那所得出的結論；<sup>21</sup>當然，他也強調指出，在是者與不是者之間並不是擴展着一種無限的距離（medium）。<sup>22</sup>如同在所有矛盾對立的東西中一樣，這裏不存在具有一定規模的「距離」（兩端處於非媒介的直接的相互關係之中），由此司各脫得出，只有兩端內

21. 參見《神學大全》，I q. 45 a. 5 ad 3。

22. 同上，a. 2 ad 4。

在的獨特的規定性才能說明諸如它們的「距離」這樣的東西；但是在這種情況下這種距離的規模是在更完善的兩端的規定性中給定的。上帝與它的創造物之間，甚至與最高的創造物之間也有無限的距離：因為上帝是無限的。創造物與不是者之間的距離是有限的；因為創造物是有限的，但是它也是更完善的東西，因此它是決定規模的。

正像人們看到的那樣，這種證明是不恰當的；引入一個哲學的創造概念並沒有超過在第七種證明方式中已經闡明的內容。這裏同時得出，神學的上帝概念也沒有能夠帶來所期望的結果，而司各脫的真正意圖很可能是想把這一段加在上帝證明上。

244 87. 如果說司各脫在前一段有可能考慮到托馬斯·阿奎那的理論，那麼眼前這一段也是這樣。然而，司各脫所闡述的最後這個無限性論證在托馬斯那裏是找不到的，並且肯定也會被他拒絕（我不知道是否能在這裏顯示出來的司各脫同時代托馬斯主義者中找到這種論證；但是這種論證是完全不可能的）。然而司各脫遇到一種托馬斯主義原理，這個原理在《神學大全》的無限性證明中起着關鍵作用。<sup>23</sup>因為按照托馬斯的觀點，有限的東西的標誌是，它至少是通過兩種彼此規定、因而彼此限制的原則而形成的。因此，在由質料和形式「構成的」事物中，質料是通過形式而限制的（它不能再進入另一種形式中，而這一點對本質來說則是可能的），反過來，形式也是通過質料而限制的（就其本身來講，它自身不是由這種質料規

---

23. 同上、q. 7 a. 1-2。

定的)。這一原則在非質料的事物(它們是「純粹的」形式)那裏也是適用的：它們雖然作為不能由一種質料所限制的形式而在某種方式上是「無限的」(也就是說不受其他質料的「限制」)，但是，它們的是卻適合它們而且並不總是屬於它們；它被限制在這種本性的是，在一個「進行接受的東西」(receptum, recipiens)中被接受。如果某種東西只還是形式，只還是起規定作用的東西，因而不再被其它東西所「接受」，而「是」在完全的意義上的「依自身而是」(ipsum esse subsistens)，那麼它就是無限的；這適合於上帝。

如果人們同意如下前提，即有限性總是通過一種與起規定作用的給出完善性的形式原則相對立的「進行接受的東西」(舉例說，這種東西的情況就是質料)而形成的，那麼上述思想毫無疑問是有說服力的。托馬斯就是這樣——或者人們可以這樣來理解他的著作——從「對內在原因的否定」出發進行論證的，即使不像司各脫在他批判的那種表述中假設的那麼直截了當，因為通過指出——恰恰由托馬斯所主張的——天使的無質料性是可以反駁這種表述的。但是，司各脫也不想現在給天使加上本質和是的複合構成，在這種複合構成中，「是」——作為「接受的東西」——「跟着」本質(托馬斯可能不會這麼看，但是，司各脫在此分析的是他的對手)；如果把跟在後面的是加到一種自身擁有規定性的本質上，那麼它應該如何「起限制作用」呢？

從缺少起限制作用的質料推論形式的無限性，這樣做是錯誤的；在假設的條件句中，從對結果的斷定推出條件的存在，就像引用的「詭辯」那樣，從亞里士多德的物理學出發進行推導。在亞里士多德的物理學中，最高

一層天不再被其他物體所限制，因而它被證明是由其自身、即通過自己的本質而是無限的，與此相同，在一切情況中，一定不能把有限性看作是一種構成的結果，相反，必須把它看作是形式（本質、本性）特有的、內在局限性的結果。因為形式自身是有限的，所以質料可以把它「限制」成似乎是某種「第二」有限性。對於與跟在後面的是的關係也必須這樣考慮：如果有一種因素，由於這種因素本性由其自身而「表現為」有限的（在某種程度上可以說「給出它的有限性標誌」；*signum naturae*這個表達式的意思就是這樣），那麼本性就不會把它的有限性歸因於欲增加的是，即使這個是由其自身而表現為有限的。

《整理稿》的相應文字<sup>24</sup>以一句話（我們這篇論文沒有收入這句話）簡要概括了關鍵問題所在：每一種自身可理解的、自身有限的本質性質在任何與其他本質性質的關係面前都是有限的（*quaecumque essentia absoluta finita in se, est finita ut praecintelligitur omni comparatione sui ad aliam essentiam*）。這裏也許是在暗示，這種見解對於評判無限性的地位價值很有意義：如果說在托馬斯那裏無限性就是上帝「是」，這個純粹簡單的「是」的結果——而創造的世界只是「擁有」是並通過多種多樣的參與方式與它相區別，那麼在司各脫這裏，無限性就是上帝本性的決定性的內在因素，通過這種因素，上帝的本性「由其自身」與所有其他因素區別開來，而其他因素恰恰也是通過其內在有限性而與這種因素區別開來。「有限的——無限的」這個析取式表明是者的第一個區別。因此，「無限的是者」這個概念就是起決定作用的上帝的概念。

---

24. 《整理稿》· 卷一，dist. 2 pars 1 q. 1-2; n. 144。

88. 如同在本章開始(參閱第49節)和在第四個句子(結論)的引言中(參閱第55節)所宣布的那樣,第十個句子(結論)又回到第一的東西的簡單性,現在又可以從「無限性」出發對這種簡單性的證明進行補充。它可以「在所有方面」,「全面地」被顯示出來:無限的是者沒有任何本質部分,它是由這些本質部分複合構成的;它也沒有任何量的部分;它不是由一種根本性的承載者和附加的偶性複合構成的。

在本章第一個句子(結論)中(參閱第50節),本質這種在其自身中從「由自身必然是」的角度得到證明;現在這種簡單性則要從無限性的新的證明手段來證明:如果本質有有限的部分,那麼就只會產生有限的東西,而這與前提是矛盾的;如果本質在自身中有「無限的」部分, 246 那麼這又與部分這個概念是相矛盾的——部分小於整體,而這在無限的東西中是不可能的。

留傳下來的這段文字「部分就會小於整體」(*igitur pars minor toto*)是令人費解的,至少——沃爾特在他的翻譯中——應該加上一個「不」(*non*)。這裏的意義產生於《整理稿》的相關文字<sup>25</sup>:一個部分總是「可超過的」(*potest excedi*),而這與無限的東西是矛盾的。

第二個問題,即無限的東西不能擁有任何量的部分,是用亞里士多德的論證解決的,這個論證在其它觀點下已經起了一定作用(參閱第81節)。只有當實量是在廣延的意義上存在的,才會有量的部分。但是如果這樣一種實量應該屬於一種完善性,那麼一種實量的多和少就必須符合完善性的多和少,因而無限的實量必須符合

25. 同上、*dist. 8 pars 1 q. 1: n. 19 und 17.*

無限的完善性。但是一種無限的實量卻是矛盾的。

這樣進行說明，論證勢必遇到矛盾：在一種無限想象的完善性中，人們不可以從一種劃分出發並且把「部分」與「部分」依次排列。在有理智的人的靈魂中，我們知道一種與身體的大小和身體的劃分不相關的東西，它使人們可以說，靈魂總是「完全」處於「全部」身體當中，並且「完全」處於每一個部分當中。人們甚至可以考慮，理解能力是無限上升的，而身體的大小對此不起任何作用。因此論證的關鍵性結論就被否認了。

亞里士多德的論證現在由此也被「潤色」了。具體地說，就是這個論證的有效性被限制了，即受到如下限制，這裏考慮的完善性是「偶然地」與擴展相聯繫的，「部分」可以與「部分」依次排列。可以舉火這個例子說明這裏的含義：一場大火有均勻分佈的熱度；這種熱度是通過溫度，也就是說在強度的意義上「在其自身中」被確定的，對此火的實量沒有意義；然而，溫度按照火的實量而或多或少「偶然」擴展的，因此，按照強度的關係，溫度在每部分中是均勻的，但是，隨着「其他」部分的加入，溫度也就「偶然地」「增加」了。關鍵一點在於，火是更大還是更小，這對於火的作用能力來講是很不同的；一場大火比一場小火加熱的空間要大，而任何一部分在  
247 整體作用中只佔一「部分」。如果這是對的，那麼就得出：一、在一個有限的實量內無法遇到無限的作用能力；而且，二、強度的無限性也是不能設想的。

現在論證這兩個結論在這個過程中，對第二個結論的論證追溯到一條無限性證明的普遍原理：只有被體驗和證明為無限的作用才能說明人們有理由假設一種內在無限的東西。這裏顯示出亞里士多德的論證基礎；因為

這類作用只是天體的無限運動，在擴展的事物範圍內，任何其他無限性都可以追溯到這種運動。第一個結論的兩個理由表明：一、按照假設，肯定有部分作用，它們的總和永遠也不會比一個有限事物所能給出的更多；二、一種有限的實量是可以「增加」的，因而可以看作是更大的，在這種情況下，按照假設，這種實量就會要求更大的作用能力；只有無限的實量才會導致無限的作用能力，而無限的實量是矛盾的。

這樣就可以挽救亞里士多德的證明。但是，在這種意義上它同時又受到很大限制，因而，人們看到：正像它的意義通過反對意見而被修改一樣，它對真正的問題沒有任何幫助。現在需要一個附加的最終的理由，司各脫按照自己的證明給出這個理由：所探詢的無限完善性不是在「質料」中「接受」的，比如，在人的有理智的靈魂就是這樣；沒有任何可以「擴展」的載體。亞里士多德只有允許在他的證明之前先進行非質料性的證明（事實上情況就是這樣），他才是正確的。司各脫則在本章第一個句子（結論）中親自證明了非質料性，因為他反駁了第一的東西由質料和形式複合構成的。

司各脫從簡單性的問題範圍出發以一個較短的證明結束了第二點。他這個證明最終指出，在他的視野中真正存在的是哪一種完善性：這就是理解，而理解就「是」第一本性——而且在這裏顯然非常清楚，理解不可能是「擴展」的載體。它至多只能有一個載體——但是第一本性被證明為是非質料的。這樣就得出，與量的「劃分」相反，簡單性似乎是雙重的。

89. 簡單性的第三點是與無限的東西和偶然的東西的複

248 合構成相關的。這一點首先是涉及兩個論證：一、一種偶性總是給它的載體加上「是者性質」，而這個載體通常缺少這種「是者性質」，它由「是者性質」而變得完善；這一點在甚麼也不缺的無限的東西那裏是不可想象的。——二、由於無限的東西在量上是不確定的，因此，「質料性的東西」，也就是說依賴於質料而實現的偶性(如擴展、顏色、距離)不可能適合於它；然而，由起決定作用的非質料性的東西——理解和意志——證明，它們在無限的東西那裏不是偶然的東西，而是與無限的東西同一的。

在這兩個論證中，在「附加」規定的意義上論述了偶性；這就是我們在範疇那裏發現的那種意義。下面將談論 *per accidens*，也就是「偶然的東西」，這種東西應該與範疇的偶性相區分並在 *per se* 即「真正的東西」這種意義上擁有與它對立的東西(參閱第54節)。這三個論證應該表明，在第一的東西中甚麼都不是「偶然的」；但是，所有這三個論據都僅僅表明，任何偶性和偶然的東西都不屬於第一的東西的本質，然而它們沒有表明，任何東西也不是「偶然地」適合於第一的東西的本質的。司各脫則分別表明了這一點：

一、「真正的」在「偶然的」之前。——這是對的，因此，在第一的東西的本質中就不會「偶然地」有任何東西；但是為甚麼不能「在本質外」而且隨後確實有某種東西「偶然地」適合第一的東西呢？即使如此，「真正的」也總是在前面。

二、在第一的東西中甚麼都不是被原因引起的(人們可以補充說，在不能被原因引起的東西那裏沒有任何東西是「偶然的」)。——這也是對的，但是為甚麼某種被原

因引起的東西不應該「偶然地」對它的原因起反作用呢？在許多被原因引起的實體那裏，我們發現一些東西，它們被實體引起，然後又對這一實體產生規定性的反作用。

三、在第一的東西那裏沒有「潛能」（也就是說沒有可規定性，因為它是完善的活動）。——這同樣是對的：但是達到一種「偶然的東西」（必須在這種意義上理解這裏的 *accidens*）的潛能不能確定某個是者的存在特徵的本質能力，而只能「偶然地」，在限定的意義上被稱作「潛能」（請想一想花盆掉在我的朋友頭上的潛能！）。為甚麼這樣一種是純粹活動的潛能不能也適合於一種本質呢？也許總有一天會說明，為甚麼這不應該是可能的。

因此證明所有三個論證都是不充分的，因為它們沒有證明為甚麼要提出它們的關鍵所在。與此相反，頭兩個證明還掩蓋了以下問題，即增加「偶然的東西」的特徵不能屬於無限的東西的存在。

249

90. 第六個論證使用了曾是討論和批評對象的（參閱第53節和第58節）「絕對完善性」這個概念。這裏的前提是，在第一的東西中，只能看到這種絕對完善性；為此引用了本章（後來受到批評的）第二個句子（結論）。斷定這些完善性與（第一的東西的）本質的「同一性」的理由是，如果不是這樣，這種本質就不會是「由自身最好的東西」或者就會有許多絕對最好的東西。這個論證假設，這裏存在一個矛盾；得出它這個結論所依據的思想是，絕對完善性在「最好的東西」中，在最高的等級上都是同等的，因此在「同一性」中適合第一的東西。

司各脫在探討問題的時候小心翼翼地繞開了這個見

解。相反他指出(參閱第58節)，從只對我們來講是可能的角度無法獲得一種絕對完善性的普遍標準。我們不能超出屬，而這種完善性上升所至的「最好的東西」總是一個屬中「最好的東西」。因此，在絕對完善性中有一種等級秩序總是可能的，根據這種秩序一種完善性比另一種完善性「更好」(正義比智慧「更好」)，而且如果每一種完善性都以自己的方式是「最好的」——上帝的本質就始終比所有特殊的完善性是「更好的」，那麼就會保持這種等級秩序。相同等級性是斷定的。

這裏出現一種反對意見，它是從(司各脫自己在第三個句子(結論)中所證明的)與第一的東西的「同一性」出發的，而且是從這裏必然要斷定的相互「包含」出發的。由此得出絕對完善性的一種平行秩序。

這種結論是很容易反駁的，只需要指出一些例子就可以了，這些例子明顯地表明，完善性彼此分開，它們相互之間相對是不依賴的，而且它們(也許)對它們的載體也是不依賴的。像「必然性」、「活動」、「簡單性」、「永恆性」，這樣的完善性並不證明是絕對優先的。只有在「是者的規定性」這裏，也就是說在那些可與「是」交換的超驗的東西(司各脫只把一、真和善劃歸這些東西)那裏，才有那種平行性；在這裏，「是者性質」的上升帶來了可交換的規定性的上升。

司各脫有理由批評在論證的前提中對第二個句子(結論)的思考；因為在這個論證中恰恰沒有談論偶性。只有當人們——只要會認為在上帝那裏存在着一種偶性——能夠證明在這種偶性涉及一種絕對完善性時，才會堅持這個前提。從前面(參閱第53節和第58節)已經看得清楚，就像安瑟倫的「描述」表達的那樣，依據通常的理解是無

法進行這個證明的。此外這裏還指出，名稱並不直接表示等級規定性；即使在這裏也可以看出，完善性相對來說是相互不依賴的。

結尾的評論又一次提出證明的困難。在六個論證中，只有兩個被認為是有說服力的，即使這兩個司各脫也不認為是最可能的——只認為是他所知道的最好的。看來似乎不僅僅是證明的形式困難使司各脫感到困惑，以致於他甚至談到上帝「由自身」的可變性或者考慮他的創造物時的可變性，當然他是順便這樣做的，這種論述方式是通過大量順便的表述而表達出來的。從舉的例子看，我們意志是「由自身」自發改變的，因為按照司各脫的理解，意志的本質包括意志是自發地欲想或不欲想，這個例子指出了一個具有更深含義的問題：上帝對我們所有行為起作用——也就是說他作為第一原因起作用，因而上帝負有責任：預先規定，拯救意志，拒絕，辯解——這裏涉及到由人的意志對上帝意志的制約，這種制約性在神學中為這裏涉及的困難提出一個全新的維度。司各脫肯定沒有明確談到這一點，但是，這種神學維度的出現隱含地說明，為甚麼為這裏討論的問題花費那麼多精力。不言而喻，一個成功的證明必然會有結果，它會是「富有成果的」。

91. 這個莊重的祈禱與引出第九個句子(結論)(參閱第67節)的那個祈禱是一致的，它不僅結束了第十個句子(結論)，而且也結束了對「無限的是者」的討論並且轉入本文的結束部分。這是全文的文學高潮，這裏總結了思想研究的成果，並且所用的方法顯現全書首尾呼應。這裏，

251

明確說話的是「天主教徒」，也就是一個信徒，他把哲學

家已經熟悉的東西融入他的祈禱中，他從自己的角度不停地「推論」，使用他的理性，也許還帶有深遠影響的成果——這一點沒有明確說明。

如果人們不想把改變方式使用更富感情色彩的語言看作新款的東西，那麼這在內容上就沒有提出甚麼新東西。總的來說，論述是循序漸進的，在「必然是」這裏還加上了「永恆性」這個主題，「生活」這個概念被放在理解和意志活動的前面。頌揚上帝是「無限的是者」，由此達到與論述過程相應的停頓，然後就是相對比較短地頌揚「善」，最後則是頌揚「真」（參閱第92節）。人們可以如下理解，緊接着「是者」，與是者可交換的超驗的東西，其第三人稱，那個「一」，最終在附加的第十一個句子（結論）裏活躍起來。

沒有必要再分別進行進一步的解釋了。

92. 對「真」的探討沒有在祈禱的形式中獨立出來，它只不過由於詳盡而引人注目；在第四章中，關於上帝認識的表達比至此對上帝的理解的探討更為深入一些。令人注意的還有「看上去」（*apparence*）這個表達式。這暗示了一種特別有意思的事情，在結尾段落（這一段實際上被取消了）顯示出：司各脫希望擺脫一種思想，他不想承認理念學說具有重要地位。《整理稿》（I dist. 35 q. un）說明這指的是誰：在那裏，波拿文圖拉和根特的亨利受到批評，司各脫只是在一般意義上脫離了柏拉圖—奧古斯丁的傳統，他承認理念學說只是作為傳統表達對於他一般描述的一種關係才是有效的。然而這裏的拒絕更為嚴厲：理念學說是多餘的，它是「希臘式的」和「柏拉圖式的」——顯然不是甚麼質的讚揚的詞！

應該在確定司各脫在哲學史上的地位的過程中評價這種對傳統核心問題的明確態度。誰這麼說，誰就不能有意義地被歸屬為「奧古斯丁主義」(或者柏拉圖主義)。司各脫更願意把自己看作是亞里士多德學派的人——他的「潤色」說明了這一點；當然即使對亞里士多德知道得很少，也足可以看出這種歸屬的相對性。更為令人遺憾的是，仍然有許多中世紀哲學史家用這種機構的分類作為唯一確定立場的方法。司各脫完全避開這些原初的範疇。由此人們可以得出以下結論：正是司各脫的見解的獨創性和新款的歷史性，使他「從表面上」是這樣地難以理解。

252

93. 到目前為止在祈禱中講述的都是形而上學，都是哲學家們關於上帝已經講過的那些內容。這一點得到明確的確定，此外它也明確地適用於本文所探討過的所有內容。除此之外「天主教徒」還要讚美上帝些甚麼，自然理性不是由自身、而理性只依靠上帝的真本身的支持——也就是說通過被上帝的啟示所俘虜——能夠達到甚麼和只能夠相信甚麼(這是「可信的」嚴格意義)，應該是第二篇論文討論的話題。

這第二篇論文並沒有保存下來，也不能認為司各脫曾寫過它。值得注意的是提到上帝的哪些性質作為信念對象：全能、廣大和無所不在是一些具有——表面上——「形而上學」特徵的性質；但是即使提到的這些「人格」特徵也不包含任何與真正的神學的核心論題即三位一體有關的東西。很難想象這樣一篇論文會是甚麼樣子。因此，人們在這種論題說明中看到的不應是類似草稿一樣的東西，而只是一種提示，它表明一項還需要進一步具

體說明的計劃。

94. 第十一個句子(結論)聲稱要探討一種真信念，它屬於「第二篇論文」，在這裏只是為了完善和結束本文的思想。與此相應，它引用了「先知」，上帝是通過先知來講話的。(《聖經》的習慣用語經常可以遇到；Scapin引用了《以賽亞書》四十四章8節，四十五章6、14、21節；出處很可能是一般性的，不必有特殊的聯繫：「這個」先知是摩西。)用現代的話說，這裏談論的就是人格化的上帝；用《聖經》的話說，這就是上帝，他使他的專名為人所知。

上帝說，他「一」並且是「唯一的」上帝。這個「人格化」的命題表明的是，用哲學的方式說，「根據數量為一」，這與到目前為止總是在規定思想的「本性的統一」是  
253 相對立的。但是，哲學思想現在達到一個重要的地方，這裏，它以它的論證達到與上帝的人格化有關的命題。司各脫沒有指出以此是否可以把這個命題評價為是「哲學的」；顯然的只是，他不認為這個命題是「哲學家」的命題(而正是「先知」的命題)。也許可以說，「哲學家」的興趣對「本性的統一」其實是滿意的。毫無疑問，在這個句子(結論)中神學興趣是優先的。

然而，同樣毫無疑問的是，在現代意義上必然把對這個句子(結論)的合理證明稱作哲學的。五個命題的證明分別可以推出「主要結論」。這五個命題是以那些迄今為止一直在支持思路的概念為基礎的：理智、意志、作用的潛能、必然性、善(這裏包含着完善性的思想)。在所有這些概念中是無限性可以導致決定性的推論：通過無限性證明了唯一性，即「根據數量為一」，這樣就似乎證明無限性是上帝的「個體化原則」。這個概念表現出它

是「最高的」哲學概念，但是只要它規定了第一超驗析取式，那麼又表現出它是構成神學基礎的概念。因為理智通過它獲得通往那個「人格化」上帝維度的途徑，而這個領域是神學思想活動的真正領域。

95. 所有這五個命題都是能過歸謬證明的；假設眾多——被稱為A和B——「無限的東西」導致矛盾。

第一個命題。無限的理智的完善性包括這種理智首先完全理解所有可理解的東西，其次，它在其理解過程中是完全獨立的。假設有兩種無限的「理智」則與這個概念是矛盾的，這一點在考查它們的相互理解時顯現出來。有兩種可能的情況：

一、A通過B理解B：這樣，A在其理解過程中依賴於B；活動通過對象而被確定，而當對象有別於活動時，這就意味着要依賴於另一個對象。

二、A通過自身、通過自己的本質理解B：這樣，B就不是完全被理解，也就是說不是在它的「出現」中被理解；B不應該通過它「自己的」出現而被理解（這會是第一種情況），另一方面，按照假設，A並不是在優先意義上包含B——它沒有優先性，按照第三種無限性證明的結果（參閱第70節），這是一種基於獨特本質的完整理解的條件。A和B是「相同的」（similiter的意思在這裏不僅僅是「相似性」），這種反對意見不是反駁而是證明了這個矛盾：對相同東西的認識恰恰排除了對獨特的有差異的東西的認識；它在本質上是普遍的，因此它是抽象的，而且不如直覺的認識完善。最後還要補充說明，按照假設，A就是它自己的「充分的對象」，是那種能完成理解活動的對象；只有屬於這種「充分性」的東西，才會被理解——而B

254

不屬於這種東西，而且不可能有兩種充分的對象。

96. 第二個命題。這篇論文的概念不是詳細地，至多只是順便出現的，因此，還需要解釋對無限意志的唯一性的證明；但是，得出這種唯一性的意義卻不難。

無限意志的活動是「愛」，它最大限度地愛；最高的對象與最高的活動相符合，最值得喜愛的東西就是無限的東西本身。在兩種無限意志的相互關係中現在出現了矛盾：在這裏不能談論「最高的愛」，而且是由於兩種原因：

一、無限的東西從本性上說是喜愛自己的；這直接適用於這種本性的個體，因此A「自然」比這種本性的另一個個體B「更」喜愛自己。如果對於「自然意志」也是這樣，那麼就不能把一種處於自然意志之外的對象作為最高的對象賦予「自由意志」，因為自由意志以自然意志作基礎，並從自然意志獲得基本方向；自由意志只有遵循自然意志的基本方向並且完全體現這一方向，它才是「正確的」。即使是無限的東西的自由的和正確的意識也僅僅是在這種意志之中才能找到它最高的愛，按照假設也就是在個體A中，而不是在個體B中才能找到它最高的愛。在A和B之間存在着與假設相矛盾的落差。

255 二、A必然在B中找到它的幸福；無限的意志在無限的東西中得到實現，這就意味着幸福。但是由於A同樣是無限的並且是它自身的實現與幸福，因而即使取消了B，幸福也會繼續存在。這樣B就會是對實現不起任何作用的實現：這裏存在着矛盾。因此，根本不可能設想兩個均可以帶來幸福的最喜愛的對象；這種設想必然是從假定有兩種無限意志產生的，就像在使用概念"uti"和

"frui"時對A和B進行檢驗所表明的那樣。這一對概念是在奧古斯丁之後由隆巴德 (Petrus Lombarda) 在其《格言集》為劃分原則而創造的，並且他在該書第一次討論了它們的區別。這一對概念要求區分兩種東西，一種是「在其自身是善的」，因而是「享受」的合法對象——它完全只能是上帝，另一種主要是「對某種東西善的」，因而自身無法滿足意志活動，因此不能純粹地「享受」它，而只能「使用」它——這最終是指所有那些不是上帝的東西，那些不是由自身而且不是不受限制地「善的」東西。在無限的東西A和B的關係中不能談論這樣的「使用」和「對某種東西是善的」；這與無限性會是矛盾的。因此那裏存在着「享受」，因而存在着幸福，但是正是這一點已被證明是不可能的。

97. 第三個命題。無限的作用力量在「本質的」本性中得到證明；因此在本質秩序的意義上的依賴性存在於與第一本性的關係中，如果認為這種依賴性是在許多個體中，那麼也一定會認為有許多本質依賴性。於是就出現了第三章第十六個句子(結論)中所提出的證明(參閱第43節和第36節)。——在對「多個統治者」的說明中隱藏着著名的荷馬的話(B204)；當然這也是來自亞里士多德，他以此結束了《形而上學》卷十二。

第四個命題。必然是的唯一性已經在第三章的第六個句子(結論)中——沿着「本性」——探討過了(參閱第35節)。如果人們接受「必然是」的許多個體，那麼人們就把必然是變成一種本性，它可以被複製，同時人們無法限制數量。但是在必然是中能夠是的東西在必然是中乃是必然的；因此必然存在無限多「必然是」。這個結論的荒

唐性在於，這必然涉及從數量上來講無限多必然是：一個根本無法實現的荒唐想法。

256 第五個命題。對於無限善來說，不能給它加任何東西，但是普遍的情況是，多種善的東西比一種善的東西好，而且當這條原則能夠在許多個體出現時，它也一定適用於無限的東西。這裏已經表現出一種矛盾，司各脫從意志的角度指出了這個矛盾：一個無限的東西能夠使意志——所有意志——完全得到滿足和「安寧」；如果許多無限的東西，那麼意志也「有理由」欲想許多無限的東西（這樣，數量的增加導致善的增加這條原則一定會是有效的）。這與論證所依據的出發原則是矛盾的。

司各脫在結尾談到還可以提出其他一些方式的證明，人們在這裏仍然可以假設，無限性始終體現了決定性的要素（《整理稿》的相關章節<sup>26</sup>除了提出一種從信仰的全能出發的論證外，<sup>27</sup>比這段從那裏摘引出來的文字在內容上沒有提出更多的東西）。

98. 結尾的祈禱讚美上帝「根據本性」、「根據數量」是一個 *unicus naturaliter*，這個表達式把這兩個稱號結合起來：上帝通過他的本性，「根據數量」是唯一的。通過「許多上帝」這個提示與第十一個句子（結論）中《聖經》的習慣用語聯繫起來；最後以與禮拜儀式相似的頌讚結束了本文。

直到最後一句話，支配全文的系統一致性一直在起作用。雖然在閱讀中可以發現某些微小的不足之處，某些編輯上的疏忽或錯誤，但是處處使人可以感到這種完

---

26. 《整理稿》，卷一，dist. 2 pars 1 q. 3。

27. 同上；n. 178-181。

整一致性。這裏司各脫也表現出他是「難以捉摸的」思想家，因為在個別地方常常很難讀懂他的意思；同時，他又更是一個富有創造性的人，他的思路非常合乎邏輯並且是完全清晰的。

當然讀者顯然已經明白，儘管司各脫本人努力擴展他的基礎，但是這篇論文仍然依據一種哲學背景，這種背景的寬泛性在構造系統中沒有地位，但是，它的影響卻不斷顯現出來。司各脫的教育內容，比如意志的自發性，直觀和抽象的認識，「形式」與「模態」的區別，以及是者及其超驗規定性，司各脫主義非常核心的教育內容，真正的區別學說，等等，是不能從題目來研究的，而且人們可以認識到，只有通過對這種基礎進行廣泛的研究，才能達到對司各脫思想的全面理解。本評論只在對於理解原文是必要和有益的程度研究了這些基礎，但是不可能全面論述這些基礎。但是人們也許已經認識到，我們在司各脫整個思想活動中看到一種新型的形而上學，這種形而上學在經院哲學之內是劃時代的。當然，這裏有些內容還有待於專門研究，並在研究的基礎上進行哲學解釋。這種專門研究必然會揭示司各脫在歷史上的影響，而這種影響目前尚未顯示出來，這種猜測說明，近代的形而上學一直到康德都受到司各脫的形而上學假定的激發，並且是由它決定的，而對這一點，人們迄今認識得並不是那樣充分。

257

# 索引

(本表所標頁碼均為德譯本頁碼，即中譯本每頁頁邊的號碼)

- Abhängigkeit 依賴性 (dependentia 4, 50, 52) 145, 154, 170,  
171, 177, 183, 184, 188, 243, 253, 255  
wesentliche A. 本質的依賴性 (d. essentials, dependere  
essentialiter 6, 10, 14, 24, 50, 130) 138, 140, 156, 158, 170,  
255
- abstrakive Erkenntnis 抽象的認識 (cognitio abstractiva  
128) 191, 221, 233, 254, 256
- Additio 補充部分 154, 162, 163, 177, 178, 193, 240, 241
- Akt 活動 (actus 4, 16, 18, 22, 62, 100) 148-151, 153, 164,  
166, 167, 177, 179, 207-212, 218, 229, 248, 249, 253, 254
- Akzidens 偶性 (accidens 18, 80, 82, 98, 100, 118, 120, 122,  
124) 138, 151, 197, 205, 210, 211, 220, 225, 226, 228, 245,  
247, 248, 250
- beiläufig 偶然的 (per accidens) 136, 151, 169, 197, 198, 210-  
212, 248, 249
- eigentlich 本來的、真正的 (per se) 169, 197, 198, 248
- Einheit 統一性 (unitas 20, 32, 44, 52) 153, 163, 179, 184-  
186, 190, 193, 252, 253  
zahlenmäßige Einheit 數量的統一性 163, 164, 190, 191,  
252, 253, 256
- Forma 形式 (forma 8, 12, 16, 18, 20, 22, 26, 40, 48, 60, 68,  
114, 116, 118, 112) 140, 141, 148-155, 157, 177-179, 192,  
208, 219, 226, 229, 244, 245, 247

- Formalunterschied 形式區別 164, 256
- Glaube 信仰 135, 142, 189, 235
- Gottesbeweis 上帝的證明 163, 166, 180, 188, 189, 231, 232, 234
- Intelligenzen 理智 (intelligentiae 14, 56) 146-148, 151, 179, 187, 199
- Intuitive Erkenntnis 直觀的認識 (cognitio intuitiva 92, 128) 191, 210, 221, 223, 225, 233, 254, 256
- Kontingenz 或然性 (contingentia 16, 68, 76) 148, 167, 175, 199, 200-202, 205, 206
- Metaphysik 形而上學 136, 137, 167, 175, 186, 190, 191, 192, 201, 206, 208, 215, 224, 252, 257
- Natur 本性 (natura 12, 32, 38, 40-56, 60-66, 70-80, 90, 110, 116, 126, 130) 160, 161, 163-167, 171-176, 179, 190, 182, 184-187, 190, 193-198, 202-204, 207, 211, 213, 215-217, 224, 225, 238, 242, 244, 245, 254-256
- erste Natur 第一本性 (natura prima 38, 92, 96, 100) 162, 163, 165, 176, 180, 181, 183, 185, 189, 190, 192, 197, 207-214, 220, 224-229, 235, 243, 247, 255
- gemeinsame Natur 共同本性 (natura communis 42, 44) 164, 176-178
- Ökonomieprinzip 經濟原則 158, 180, 184, 231
- Ordnung/Zuordnung 秩序 (ordo 2, 8-12, 20, 22, 40, 44-48, 52-58, 66, 70, 128) 136, 137, 138, 141-143, 153, 154, 161, 165, 170, 178-184, 186-189, 217, 234, 235
- wesentliche O. 本質秩序 (o. essentialis 2-10, 26, 28, 32, 36, 40, 44, 46-52) 136, 137, 140, 141, 145, 147, 153-155, 158, 163, 165, 171, 172, 174, 175, 179, 181, 184, 216, 217, 223, 229, 255
- O. der Abhängigkeit 依賴性秩序 (o. dependentiae 4) 137, 138, 141, 152, 154, 155, 157, 158, 162, 163, 172, 179

- O. des Vorranges 優先性秩序 (o. eminentiae 4, 10, 44, 48, 50, 56) 137, 141, 143, 152, 154, 155, 157, 158, 162, 163, 179, 180, 181, 183, 188, 229, 234)
- Philosophie 哲學 135, 169, 186, 189, 252
- Prinzip 原理 (principium 2, 28, 38) 135-137, 142, 148, 149, 158-160, 163, 168, 171, 179, 184, 192, 202-206, 212, 219, 220, 222, 236, 244, 247, 256
- Qualität 質 (qualitas 22, 98) 138, 140, 156, 203, 226, 227
- Quantität 量 (quantitas 22, 104, 124) 138, 140, 156, 220, 231
- Realität 實在 (realitas 60, 62, 64, 100, 102, 124) 177
- Relation 關係 (relatio 2, 62) 177
- Seiendes, seiend 是者 (ens 2, 32, 34, 44, 46, 52, 56-60, 70-74, 78, 102, 104, 110, 114, 116, 124) 135-137, 146-148, 154, 156, 162, 164-167, 171-173, 175, 179, 180, 183, 187-192, 195, 196, 199, 200, 204, 208, 211, 214, 215, 220, 225, 227, 229-235, 242, 243, 245, 248-251, 256
- Seiendheit 是者性質 (entitas 18, 42, 46, 64, 88, 90, 92, 98, 100, 102, 114, 118, 124) 149, 172, 174, 180, 219, 220, 229, 230, 248, 250
- Sein 是 (esse 4, 14, 36, 40-46, 50, 56, 60, 62, 78, 80, 84, 92, 96, 98, 104, 110-116) 135, 136, 139, 145, 146, 148, 164, 167, 174-178, 199, 206, 217, 222, 225, 230, 232, 233, 236, 238, 244, 245
- Stoff 質料 (materia 8, 12, 16-26, 40, 56, 60, 68, 114-118, 122) 140, 141, 146, 148-155, 157, 178, 179, 187, 192, 202, 219, 229, 244, 247, 248
- Substanz 實體 (substantia 4, 74, 78, 80, 98, 100, 122) 138, 140, 148, 149, 197, 203, 205, 209-211, 226-229, 248
- Theologie 神學 135, 190-192, 213, 250
- Transzendentalien 超驗的東西 (passiones entis 2, 74, 104, 122) 136, 137, 188, 189, 204, 215, 227, 231, 249, 251, 256

- Unendlichkeit 無限性 (*infinitas* 34-38, 60, 66, 86, 90, 92, 102, 104, 110-118, 169, 170, 172, 178, 189, 190, 193, 198, 216-224, 229-231, 234, 236-238, 240, 242, 244, 245, 247, 253, 255)
- Universum 宇宙 (*universum* 20, 44, 46, 52, 96) 175, 176, 179, 180, 184, 185, 188
- Ursache 原因 (*causa* 4-8, 12-18, 22, 24, 26, 30, 34, 36, 42, 50, 68, 70, 72, 76, 84, 92, 112, 114) 138-141, 143, 144, 145, 147-157, 161, 169-172, 175, 183, 184, 199, 202, 204, 211, 216, 221-223, 225, 239-242, 248
- Äußere U. 外在原因 (*c. extrinseca* 18, 42, 52) 148, 152, 153, 162
- entfernte U. 遙遠的原因 (*c. remota* 6, 8, 22) 139-142
- Erstursache 第一原因 (*c. prima* 12, 90, 92, 94) 145, 150, 152, 200, 208, 220-225, 239-242, 250
- Formalursache 形式原因 (*c. formalis* 8) 141, 143, 146, 150-153
- frühere U. 在先的原因 (*c. prior* 14) 145, 146, 221
- innere U. 內在原因 (*c. intrinseca* 18, 42, 114) 141, 148, 152, 154, 155, 244
- nächste U. 最近的原因 (*c. proxima* 6, 22) 139, 140, 142, 161
- spätere U. 在後的原因 (*c. posterior* 14) 145
- Stoffursache 質料原因 (*c. materialis* 8) 141, 142, 146, 150-153
- Wirkursache 作用原因 (*c. efficiens* 8, 12, 14, 16, 106) 141, 142, 145, 148, 150-155, 167, 171, 172
- Zielursache 目的原因 (*c. finalis* 8, 14, 16, 28, 46, 76) 141, 142, 146-148, 150, 153-155, 159
- Zweitursache 第二原因 (*c. secunda* 90, 92, 94, 110) 145, 206, 211, 220, 221, 223, 224, 238-242

- Ursächlichkeit 原因性 (causalitas 6, 8, 14, 18, 26, 32, 36, 48, 52, 76, 78, 90, 96, 110, 112) 138, 155, 161-163, 170, 181, 183, 184, 198, 200-202, 205-208, 211, 220, 225, 239, 240
- Formalursächlichkeit 形式原因性 151, 155, 162
- Stoffursächlichkeit 質料原因性 151, 155, 162
- Wirkursächlichkeit 作用原因性 144, 150, 152, 165, 166, 168, 174, 181-184, 187, 188, 199, 216, 217, 235, 240, 242
- Zielursächlichkeit 目的原因性 146, 152, 165, 181, 183-185, 187, 188, 199, 234
- Vermögen 潛能 (potentia 4, 16, 18, 22, 62, 100) 148-151, 153, 164, 179, 209, 211, 229, 248
- Vollkommenheit 完善性 (perfectio 10, 18, 88-92, 96-100, 108, 112, 114, 118, 120) 137, 152, 158, 160, 178, 179, 185, 186, 189, 190, 192, 194, 202-204, 212-214, 217-219, 221, 223, 224, 226, 228, 229, 236-238, 240, 241, 244, 246, 247, 253
- schlechthinnige V. 絕對的完善性 (perfectio simpliciter 64, 66, 72, 74, 120, 122) 152, 171, 190, 194-198, 202-205, 227, 228, 245, 249, 250
- Vorrang 優先 (eminentia 22, 32, 102) 137, 144, 146, 162, 163, 165, 186, 217, 224, 225, 241, 254
- Widerspruchsprinzip 矛盾律 142, 143, 165
- Wirkung 作用 (effectus 6, 16, 24, 26, 68, 90, 94, 108, 110) 138, 139, 145, 161, 201, 205, 222, 225, 236, 237, 239-241, 247
- Ziel 目的 (finis 12-16, 20, 22, 28, 30, 54, 66, 68, 74, 78, 80, 86, 106, 124, 126) 135, 136, 144-147, 159, 161, 181, 184, 185, 188, 198, 199, 203, 211, 217

十三世紀方濟各修會經院大師司各脫為蘇格蘭人，著作豐碩，曾在牛津、劍橋、巴黎諸大學任教。他力求探討神學和哲學的關係，意圖通過形而上學來說明信仰，並對形而上學的討論進行總結。司各脫特別注重亞里士多德的形而上學，對它進行重新詮釋，從而處理哲學和神學、理性和意志之間的關係，導引對上帝的重新理解。

本書是司各脫的一部重要著作，特別是討論第一原理之專文。在本書中，司各脫完成了其上上帝學說的系統描述。對於上帝存在之證明的問題，其他經院哲學家撰寫了許多不同的論述，而本書堪稱為中世紀最優秀的專文之一。此外，本書所涉及的一個形而上學新進路，在哲學思想的發展過程中，具有劃時代的貢獻。

中譯本譯自當代德語權威版本，附有導言和詳盡疏解，對研究司各脫的讀者深具參考價值。

## 譯者簡介

王路 山西定襄人，一九五五年生。曾任中國社會科學院哲學研究所研究員、學術委員會副主任、邏輯研究室主任、博士導師；中國社會科學院研究生院教授；中山大學邏輯與認知研究所客座研究員；西南師範大學兼職教授。現任清華大學哲學系教授。主要著作有《亞里士多德的邏輯學說》、《弗雷格思想研究》、《走進分析哲學》、《邏輯的觀念》、《理性與智慧》；主要譯作有《弗雷格哲學論著選輯》、《亞里士多德》、《算術基礎》、《真之追求》、《經院辯證法》等。

王彤 一九八六年畢業於北京大學西語系，《哲學譯叢》編輯部編輯。翻譯作品有《領導者的領導者》、《歷史理性與左派的未來》、《資本主義倫理學》、《生命保護的推斷理由》及《對人進行胚胎軌跡基因治療的倫理學疑難》等。